

مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre





كتاب شهري يصدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث

www.almesbar.net







الإخوان المسلمون في سوريا



الكتاب: كتاب المسبار الشهري - الكتاب الثاني والثلاثون

الإخوان المسلمون في سوريا

المؤلف: مجموعة باحثين.

الناشر: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

الطبعة الأولى، أغسطس (آب) 2009.

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-443-13-1



كتاب شهري يصدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث

المراسلات الإلكترونية:

book@almesbar.net

الموقع على الإنترنت:

www.almesbar.net

المراسلات البريدية:

ص.ب. 333577

دبي،

الإمارات العربية المتحدة

للاشتراك:

هاتف: 77 151 36 4 971+

فاكس: 78 151 36 4 971+

بريد إلكتروني:

membership@almesbar.net

تقديم

تكتسب تجربة الحركة الإسلامية السورية أهميتها من نواح عديدة، ففضلا عن قدمها النسبي حيث تعود إلى أربعينيات القرن الماضي، فإنها تمايزت عن شبيهاتها في الدول الأخرى، فنشأة جماعة الإخوان المسلمين في سوريا -والتي سبقتها الجمعيات الخيرية التي كانت تمارس دورا سياسيا بشكل من الأشكال- تميزت بارتباطها الوثيق بطبقة التجار وكبار الملاك، كما تركز صراعها بشكل رئيسي ضد الحركات القومية العربية، وضد الشيوعيين، وتحولت في الخمسينيات إلى قوة تقليدية مهمة، وكان الإخوان السوريون في إحدى المراحل ممثلين في البرلمان، الأمر الذي لم يسبقهم إليه أي من التنظيمات المماثلة في دول أخرى، ويظل سؤال الديموقراطية والمشاركة مطروحا في حوارات أعضائها على الدوام.

وبالنظر إلى تنوع البنية المجتمعية العرقية والطائفية السورية، فقد تميزت التجربة الإسلامية السورية أيضا بالتنوع، بين تيار معتدل، لا يحبذ الصدام ولا يرمي إلى القفز على السلطة بالقوة، وتيار عنيف اندفع إلى صدام دموي مع السلطة الحاكمة، ونتج عن ذلك مجازر دموية، كان ضحاياها في صفوف الإسلاميين يعدون بعشرات الآلاف، وكان البعد الطائفي حاضرا في كل مواجهة، وهو أيضا ما لم تناظره تجربة حركية إسلامية أخرى، بل وخرج من عباءة الحركة الإسلامية السورية منظرون جهاديون، ومقاتلون تحت راية عولمة الجهاد، أمثال أبو مصعب السوري، فضلا عن تمايز التجربة السورية بموجات من "الهجرة"، التي اضطرت إليها عناصر الحركة الإسلامية في أعقاب كل مواجهة، هذه الهجرات كان لها تأثيراتها، إن على مستوى مد الحركة بروافد فكرية وتنظيمية جديدة، أو على مستوى الانشقاقات التي أحدثتها في صفوفها.

وفي هذا الإصدار الثاني والثلاثين من كتاب المسبار الشهري، نطوف في أغوار الحركة الإسلامية السورية بأطيافها المتعددة، من خلال عدد من الباحثين المتخصصين في الشأن الإسلامي السوري، وفي الحركة الإسلامية بشكل عام، ونستهل هذه الدراسات

بخريطة معرفية للإسلام السياسي في هذا البلد، يقرؤها الباحث صلاح نيوف، الذي يعرض لجذور نشأة تنظيم الإخوان المسلمين، وتطوره على المستوى الفكري والتنظيمي، مع سيرة موجزة لأهم رموز هذا التنظيم، كمصطفى السباعي ومحمد المبارك، وعبد الفتاح أبو غدة، وغيرهم ومواقع قوة التنظيم، ومراحل مواجهاته مع السلطة الحاكمة في دمشق.

بعد ذلك يقدم الباحث نجيب الغضبان دراسة مستفيضة حول "الحركة الإسلامية السورية وآفاق التحول الديموقراطي"، حيث مرت تلك الحركة بمراحل مختلفة في نظرتها وتفاعلها مع العمل السياسي الديموقراطي، بدأت قبل الاستقلال بتشكيل حركة الإخوان المسلمين، واتسمت بعد الاستقلال، بالمشاركة في العمل السياسي، ثم دخلت الحركة مرحلة مواجهة مع النظام، تبنت خلالها خطاباً ثوريا، وما لبث أن عادت إلى الخطاب الأصلي مع نهاية الثمانينيات. وركزت الدراسة على التنظير السياسي للحركة الإسلامية تجاه العملية الديموقراطية، في مراحل تفاعلاتها مع النظام السياسي.

وعن موقف الإخوان المسلمين السوريين من الدين والدولة والديموقراطية، يعرض الباحث رضوان زيادة قراءة في العلاقة بين الدولة السورية والإسلام، ممثلاً في مؤسساته الرسمية، أو غير الرسمية، أو عبر خطابات المؤمنين بدوره في الحياة العامة، هذه العلاقة التي تعود إلى ما قبل نيل سوريا استقلالها السياسي في العام 1946، ويعرض لنشاط جماعة الإخوان المسلمين الذي لم يقتصر على المستوى الدعوي والتربوي، بل كان العمل السياسي هو من صلب مهامها، إضافة إلى اضطلاعها بالمهام الأخرى، ويرصد أن الحركة أقامت كذلك منظمة (الفتوة)، وهو تنظيم شبه عسكري، يقوم على التدريب على حمل السلاح تحت رعاية الجيش. كما كان للإخوان المسلمين مدارس خاصة معترف بها حكومياً. ويدرس بها مجاناً، وبالإضافة إلى ذلك فقد أسهم الإخوان المسلمون في دمشق بالتدريس في المدارس الحكومية، مما أمدهم بتأثير متزايد داخل المجتمع.

ثم ينتقل الباحث مراد بطل الشيشاني إلى الجيل الثالث من السلفيين الجهاديين في سوريا من خلال شخصية "أبو مصعب السوري"، الذي برز في الإعلام، على إثر تفجيرات

لندن في السابع من يوليو/تموز 2005، رغم أن ظهوره كان متكرراً قبل ذلك التاريخ أيضاً، ولكن ربطه بتلك التفجيرات ومن قبل ذلك بتفجيرات مدريد في 11 مارس/آذار 2004، أبرزت اسمه كأحد منظري التيار السلفي-الجهادي في العالم، خاصة وأنه نظّر للبعد الجيوبولتيكي، لانتشار الحركات السلفية-الجهادية.

أما الباحث عمار قحف، فيناقش في ورقته أبرز معالم التنظير الفقهي السياسي عند الشيخ محمد مبارك، الذي يمثل التيار المعتدل داخل حركة الإخوان المسلمين في سوريا، وذلك من خلال ثلاثة محاور ركز عليها المبارك في كتاباته: مفهوم الأمة والقومية، تركيبة المجتمع السوري (الدينية والعرقية واللغوية)، ونظام الحكم والدولة في الإسلام.

وفي دراسة بعنوان "الإخوان المسلمون والطليعة المقاتلة والعلاقة مع السلطة"، يسلط الباحث فادي شامية الضوء على فترة صعود الحركة الإسلامية في سوريا، وصولاً إلى اصطدامها بالنظام البعثي الذي استولى على الحكم، وتالياً ظهور تنظيم الطليعة المقاتلة، مع ما في هذه الفترة التاريخية من معطيات واستنتاجات هامة في دراسة الحركات الإسلامية. وقد اعتمد الباحث في هذه الدراسة على المخزون المعرفي لنشأة جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، وإلى عدد من المصادر المنشورة حول الجماعة واصطدامها بالنظام، إضافة إلى مقابلات وشهادات خاصة لعدد من السوريين المنفيين في الخارج، بعضها ينشر للمرة الأولى.

ويقرأ الباحث علي الشريف "المشروع السياسي لإخوان سوريا، تحولات جزئية وعوائق بنيوية"، حيث يركز على رؤية الجماعة السياسية والمستقبلية لسوريا الغد، التي صدرت في وثيقة عام 2004، ويناقش النقاط الإيجابية التي حملتها، والتي تؤكد على تحول جزئي حدث في أفكار الجماعة في المهجر، بعد عقود من الصراع مع النظام السوري، كما رصد، نتيجة قراءة معمقة، بعض المآخذ النقدية على توجهات الجماعة، من قبيل رؤية الجماعة للحوار والتعددية داخل المجتمع السوري.

أما الباحث الفرنسي أرنو لافان، فيعرض تفصيلا لجماعة زيد الدمشقية، كدراسة حالة لحركة إسلامية في ظل نظام عسكري علماني كذلك القائم في سوريا، والتي أسسها عبد الكريم الرفاعي (1904-1973) وهو شيخ من سوق باب سريجة، حيث صمم منهجه للوصول إلى نسبة أكبر من المستمعين، من خلال تأسيس جماعة دعوية تربوية. فبدلاً من المدارس النظامية، أصبح يؤسس في الخمسينيات حلقات عديدة، تتخذ من المساجد مقاراً لها، وتشمل عدة مستويات، وحضرها الحرفيون والتجار، بالإضافة إلى طلاب الثانويات والجامعة. وكان الرفاعي يشجع تلاميذه الشباب بقوة على الانخراط في الدراسات العصرية، لأنهم عندما يصبحون أطباء أو مهندسين سيقدمون النموذج الورع للمجتمع.

وفي المقابل يرصد الباحث عبد الرحمن الحاج تطور النهج العنيف في الحركة الإسلامية السورية في دراسة بعنوان "من الطليعة المقاتلة إلى قاعدة الجهاد العالمي" ويتابع تأسيس مروان حديد لتنظيم جديد باسم "الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين"، ومن الواضح أن التسمية كانت لغاية جر التنظيم الإخواني برمته إلى الجهاد، بإيحاء أنه الذراع العسكري للإخوان، وتوجه حديد إلى الجماعة ببيان شهير عنونه ب"نداء إلى العلماء العاملين والمسلمين المخلصين والجماعات الإسلامية"، وكثفت الطليعة المقاتلة أعمالها العسكرية والاغتيالات، التي وصلت حد العمليات اليومية، وبدأت اشتباكات وحروب عصابات في شوارع المدن السورية، وبدأت أعمال الهجوم على مراكز السلطة والحزب والأمن. وبلغ التأييد الجماهيري في مارس/آذار 1980 حداً بدأت تجتاح فيه المظاهرات سائر المدن السورية مطالبةً بإسقاط النظام، والتي قابلها النظام بعمليات قمع شديدة وتنفيذ عدد من المجازر المريعة. ثم يرصد الباحث التفكير بعولمة الحركة الجهادية الإسلامية، الذي يعود إلى وقت مبكر نسبياً، فيما يخص الحركة الإسلامية السورية، فقد بدأت التنظير للفكر الجهادي في مطلع السبعينيات عبر سعيد حوى، النسخة الإخوانية للتنظير الفكري، التي جاهد أبو مصعب السوري في محاكاتها.

أما الباحثة رزان زيتونة، فكتبت دراسة بعنوان "الإسلاميون السوريون وغواية الجهاد في العراق"، حيث ترصد امتداد "الجهاد" السوري الداخلي، إلى خارج الحدود، وكيف انتشر

فكر الجهاد العالمي بعد أحداث سبتمبر/أيلول 2001، وكيف وجد في الأرض السورية ساحة إمداد ونقطة عبور للعراق بعد الغزو الأميركي في 2003، حيث كانت الأجواء تشحن على كافة الأصعدة، رسميا وإعلاميا وشعبيا، باتجاه صناعة واستقبال موجة الجهاديين الجدد، وكانت الساحة ممهدة على مختلف المستويات وجاهزة لاستقبال الغاضبين من استباحة الغرب "الكافر" للأراضي المسلمة، أو امتهان الغرب "الإمبريالي" للكرامة العربية.

وفي قراءة لكتاب أبو مصعب السوري بعنوان: "ملاحظات حول التجربة الجهادية في سوريا"، نعرض لرؤية هذا "المنظر" الجهادي، والذي صار يحتل مكانة متميزة في المرجعيات الفكرية والاستراتيجية، وليس الفقهية، للقاعدة. وهذا الكتاب ليس قراءة في تاريخ من الصراع الدموي بين النظام السياسي في سوريا والجماعات الجهادية فيها فقط، ولكن يمثل -كذلك- محاولة لاستخلاص الدروس والعبر من هذه التجربة، لأجل مسار واستراتيجية الجماعات الجهادية المعاصرة، قطرية أو أممية كانت، في مواجهتها مع أعدائها الأقربين أو الأبعدين، حيث جعل من التجربة الجهادية السورية بالخصوص عبرة لغيرها من التجارب الجهادية الجديدة والوليدة، بعد مرحلة الجهاد الأفغاني، والتي يسميها كما عنون كتابه الأشهر "دعوة المقاومة الإسلامية العالمية".

أما الباحث رشيد الخيون، فيعرض قراءة أخرى لكتاب الألماني يوهانس رايسنر: "الحركات الإسلامية في سوريا"، والمؤلف درس العلوم الإسلامية والدين ببرلين وفيينا. وعاش فترات طويلة بلبنان، وسوريا، والملكة العربية السعودية، وإيران، وطاجيكستان. أما الكتاب فهو محاولة لتقييم حركة الإخوان المسلمين في سورية ضمن إطار التطورات الداخلية في تلك الدولة في سياق تاريخي حديث، بالإستناد إلى عدد وافر من المصادر المختلفة.

أما الدراسة المستقلة فجاءت تحت عنوان "لاهوت الحوار: رؤية الكاثوليكية المعاصرة للإسلام والمسلمين" للباحث محمود حيدر، وتسعى إلى إنجاز تصور إجمالي حول رؤية الكنيسة المسيحية الكاثوليكية للإسلام والمسلمين، انطلاقاً من عقيدة الخلاص. وأخذت الدراسة بما أفضى إليه المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965) من تحولات معرفية

وعقائدية ولاهوتية، كقاعدة تحليل، كان لها الأثر العميق في نظرة المسيحية الكاثوليكية إلى الأديان والمذاهب العالمية الأخرى، ولاسيما الإسلام. كذلك تعرض الدراسة لحركة التأويل التي شهدتها الكنيسة حول عقيدة الخلاص، خصوصاً لجهة العلاقة مع الأديان الأخرى، وما إذا كان أتباعها سينالون نعمة الخلاص في شخص السيد المسيح عليه السلام.

ويضم كتاب المسبار كالعادة تبويبا لأبرز الأحداث التي وردت بين دفتيه بعنوان "ذاكرة الكتاب"، وكذا ببليوغرافيا لأبرز الإصدارات حول الإسلامية السورية، عربيا وأجنبيا.

رئيس المركز
تركي الدخيل

الإسلام السياسي في سوريا

خريطة معرفية

د. صلاح نيوف(*)

تركز صعود الحركات الإسلامية السياسية في دول عربية، خلال تراكم حصل لها في الستينيات؛ ومن أجل فهم هذا الصعود، لا بد من العودة إلى هذه السنوات، التي ستشهد بداية أزمة القومية العربية، سياسياً واقتصادياً، «أزمة ستقود إلى تغيرات في طبيعة الطبقات البورجوازية المهيمنة في المنطقة»[1].

(*) محاضر في كلية العلوم السياسية، الأكاديمية العربية المفتوحة، كوبنهاغن، الدنمارك.

(1) لتفصيل أوسع عن أسباب وتداعيات هذه الأزمة: ينظر كتاب: الشرق الأوسط: 1945-2002، تاريخ لصراع الطبقات، تأليف: «تيو كوسم»، صادر بالفرنسية، دار نشر سونونيفيرو، إيطاليا 2002.

نشير -بداية- بشكل مختصر وسريع، إلى البدايات في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مع عصر النهضة العربية، حيث عملت الإيديولوجيا السلفية (جمال الدين الأفغاني (1838-1897))، على محاولة جعل الإسلام يتبنى، أو يدخل العالم الحديث، وتحديد وسائل اللحاق، وتعويض التأخر، ثُم تجديد المبدأ المؤسس للمجتمع الإسلامي، أي الخلافة والخليفة، بالإضافة إلى تفسير الشريعة وفق ضرورات الزمن، ثم إقامة ما يسمى (الشورى). فمثلاً بالنسبة لرشيد رضا (1860-1935)، كان السؤال أو القضية الملحة يتعلق بالشورى، بالطريقة التي تدعم سلطة ونفوذ «العلماء»، لكن هذه التسوية بين التحديث وفكر «الوقاية» الإسلامي وصون الماضي، لم يستفد منها سوى الطبقات صاحبة الامتيازات في المدن[2].

في سوريا، ستؤدي مجموعة من الإجراءات، أهمها: تنظيم السوق، التجارة، الأعمال الربوية، إخضاع الحرف والتنظيمات الحرفية، إلى قيام قاعدة اجتماعية لـ«تحالف موضوعي»، في مدينة حلب، التي ظهر فيها أهم قادة الإخوان المسلمين، ودمشق وحماة، وقاعدة للسلطة الاستبدادية -المملوكية والعثمانية- كان أساسها رجال الدين أو «العلماء». وضع هذا التحالف ومعه قوة السوق، نهاية لهما مع التدخل الأوروبي وتغلغله في المنطقة: التجار الكبار اندمجوا بشغف مع هذا التدخل الأوروبي، لكن الحرفيين -بشكل مفاجئ- أُفقروا وتحولوا إلى طبقة أخرى أدنى من طبقتهم الحقيقية.

الأمجاد الغابرة للتجار التقليديين، شجعتهم؛ ليصبحوا وسطاء عند طوائف أخرى (اليهود والمسيحيون)؛ وذلك لتقوية مراكزهم الكمبرادورية comprador الخاصة[3]، وتمت مباركة هؤلاء التجار من قبل «أئمة الاستبداد»، العلماء، كما يسميهم محمد حربي في كتابه[4].

وضمن هذا السياق، فإن المثقفين أو المفكرين، سيفضلون إعادة التصالح والتناغم بين الجوانب الإيجابية، للثقافة الغربية، والصفحات المشرقة من تاريخ الإسلام، «يدعون إلى

---

(2) المرجع السابق، ص 105-107.

(3) إذا أردنا ترجمة "الكمبرادور" كمفردة من غير سياقها التاريخي، فتعني مستشاراً استعمارياً.

(4) محمد حربي. الإسلاموية في كل حالاتها. صادر بالفرنسية. دار نشر أركونتير. فرنسا، ص 68.

دولة ديموقراطية، مُؤسسة على الشورى والعدالة، وعداؤهم للاستبداد العثماني؛ يدفعهم إلى تمجيد الحرية والعروبة، وهي مفردات ثورتهم المستقبلية، تحت الراية الهاشمية البريطانية، عام 1916»[5].

ستخلط هذه الثورة العربية الكبرى، من فوق حصان بريطاني، الأوراق، وتزور الوعي لدى الطبقات الخاضعة، حيث سيجتمع الحسين بن علي، مع التجار والملاك الكبار، والمفكرين، والمثقفين؛ من أجل محاربة الأتراك، وإعلان استقلال العرب.

وبعد انتصار الثورة؛ لم تستمر حكومة الملك فيصل في دمشق سوى 22 شهراً، فقد دخلها الجنرال الفرنسي «غورو»، في عام 1920 ، في هذه الظروف، القومية التقليدية، المُعبرُ عنها بتحالف من الطبقات، تحت قيادة البورجوازية التجارية، مع الأرثوذكسية السنية؛ ليشكلا كتلة واحدة، انهارت مع القوة المتنامية للتغلغل والتدخل الأجنبي، وفي مواجهة صعود طبقات اجتماعية جديدة، لا تشكل القومية بالنسبة لها تماثلاً مع الأرثوذكسية السنية؛ حيث إنها شكل إيديولوجي لهيمنة كبار تجار السوق.

وبالنسبة لهذه الطبقات الجديدة، إذا كان الهدف هو إدارة الظهر للسلفية، فإنه لا بد من كسر البنى التقليدية العشائرية، القائمة على العصبية الطائفية أو العرقية وغيرها، وبعد ذلك إسقاط مشروع الانتداب الفرنسي، لبناء كيانات أو دويلات طائفية في سوريا (العلوية، الدرزية... إلخ). سيتحول في هذه الصيرورة، التعارض الطبقي بين الطبقات الجديدة، من البورجوازية الصغيرة، والطبقات الحاكمة السابقة، إلى مواجهة بين الإسلام، وهذه القومية المسماة: «ثورية»، والقادمة من البورجوازية الصغيرة، ولكن هذه الأخيرة ومن أجل الاستمرار في استقرار سلطتها؛ كان عليها تحطيم البنية الاجتماعية والاقتصادية التقليدية، السوق والملكيات العقارية الكبيرة[6].

---

(5) المرجع السابق، ص 68.

(6) انظر: «تيو كوسم»، مرجع سابق، ص 109-110.

في هذا السياق الاجتماعي/السياسي، ستولد «حركة الإخوان المسلمين» في سوريا، وقد استسهل بعض الكتاب والمثقفين خلق تعارض نهضة ليبرالية «عظيمة» مع الإخوان المسلمين «الظلاميين»، لكن الصورة لم تكن كذلك، والبعض الآخر رأى أنه في الوقت الذي تكسرت وتهشمت واجهة التحالف بين الطبقات، فالإخوان المسلمون سيكونون هم الشكل الأكثر تعبيراً عن سقوط وفشل النهضة العربية.

وسنرى لاحقاً الكيفية التي نشأ بها التنظيم الأول للإخوان المسلمين في سوريا، وفي مدينة حلب عام 1937، وكيف أنهم خلال الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي، سيشكلون شبكة من العلاقات، مع التجار الذين، بشكل خاص، لهم ارتباط وثيق بالإسلام، ومع كبار الملاك، الذين سيضعُف دورهم تدريجياً، من خلال عمليات وإجراءات التأميم، التي شملت قسماً كبيراً من التجارة والإصلاح الزراعي.

سيتركز صراع الإخوان المسلمين بشكل رئيسي ضد الحركات القومية العربية (البعث، الحزب الاشتراكي العربي)، وضد الشيوعيين، لقد أصبحوا في بداية الخمسينيات قوة سياسية حقيقية، من بينهم شخصيات دينية تقليدية مهمة، وأبناء الطبقات الميسورة في المدن، في ما بعد تم إبعادهم سياسياً مع نهاية الخمسينيات؛ ليدخلوا بذلك العمل السري، أما تراجُعُ الإسلاميين في سوريا بعد منتصف الخمسينيات، فيمكن رده إلى عدة أسباب، منها:

1 - الإخوان المسلمون في سوريا لم يكن لديهم أي جهد؛ لجمع السلفيين في البلاد، والذين صارعوا من أجل حماية والحفاظ على مواقعهم، لاسيما في السيطرة على «الوقف»، التابع للمؤسسات الدينية، هذه الامتيازات أصبحت تحت التهديد، منذ نهاية الدولة العثمانية، حيث كانت للسلفيين الامتيازات في الجوامع، ومناطق نفوذ خاصة بهم.

2 - صعود البورجوازية الصناعية، وشخصيات بورجوازية ديموقراطية كخالد العظم مثلاً، والشعبية المتنامية للتعددية السياسية، كل هذا شغل الإخوان المسلمين (الذين يحملون

شعار: إما تأخذ الإسلام بكليته أو تتركه)، عن جميع الطبقات الأخرى الصاعدة في المجتمع.

3 - مشاركة الأحزاب القومية العربية والشيوعية، في الصراع من أجل العمال، وتقزز الإخوان المسلمين من ذلك، أيضاً هذا أبعد الإخوان عن القطاعات المنتجة في المجتمع، وجعلهم يتقوقعون داخل الطبقات الوسطى (التجار، المهن الحرة، المعلمين...)، وهذا الانغلاق في الطبقات الوسطى، كان الأساس في تحالفهم مع «حزب الشعب»، هذا الأخير هو الممثل لأكثر طبقات الشعب تقهقراً داخل المجتمع.

4 - طبيعة المجتمع السوري المؤلف من العديد من الأديان، الطوائف والعرقيات، أعطت قوة وأفضلية للمفاهيم والكلمات، التي تحمل معنى الوحدة (المفاهيم القومية، والمفاهيم الديموقراطية)، على حساب الشعارات الدينية الصافية، التي تشكل تمييزاً بين المسلمين السنة والآخرين.

ولكن في الواقع، كان صعود عبد الناصر والقومية العربية، عاملاً حاسماً في تهميش الإخوان المسلمين، فعلاقة عبد الناصر بالإخوان في مصر منذ 1954، وضعت نظراءهم في سوريا ضمن أعداء الناصرية، وهذا في النهاية ما جعلهم يدفعون الثمن غالياً، منذ نهاية الخمسينيات وخلال الستينيات، اختفى الإسلام السياسي تقريباً بالكامل، كقوة اجتماعية وسياسية منظمة، وما الانتفاضة في مدنية حماة 1964، ودمشق 1966، إلا ردات فعل عفوية للتجار المنظمين من قبل بعض الشخصيات الدينية ضد التأميم للفعاليات الاقتصادية الأساسية، أكثر مما كانت عملاً منظماً من قبل الإخوان المسلمين.

وخلال العديد من السنوات، تقلص هذا الإسلام السياسي إلى ممارسة العمل السري، أو في قسم كبير منه، دخل حالة السبات العميق، والحركة التي أعيد توليدها في بداية السبعينيات، ليس لها نهائياً طبيعة الحركة كما كانت من قبل، وليس لها أيضاً الأهداف الاجتماعية نفسها.

إنها بداية التعبير عن الأزمة، والسقوط للقوميات السياسية والاقتصادية، حيث ستوجد داخل الطبقات الوسطى نفسها، ومنهم: المعلمون، الطلاب، الضباط، الأطباء، المهندسون، هؤلاء يشكلون الهيكل أو البنية لهذه الولادة الجديدة للإسلام السياسي في سوريا، فالمحتوى الجوهري للخطاب السياسي وغيره، هو نقد اليسار القومي، والذي قدم له سابقاً العديد من الكوادر نقداً من قبل الطبقة الوسطى المحرومة، ووُجد خلال هذه الفترة في حركة أكثر اتساعاً، من حيث التحولات الاجتماعية والاقتصادية، في كل الشرق الأوسط، إنها الفترة التي صعدت فيها، وبقوة، الملكيات والإمارات البترولية، هذه الحركات الإسلامية ستجد داخل هذه المتغيرات ظروف تطورها ونموها، أكثر من تطور السلطات القائمة، كما هي الحال في سوريا ومصر، من غير أن ننسى تونس والجزائر.

ولكن، لا نستطيع الاكتفاء بتحليل الأسس الاجتماعية أو الاقتصادية، للإسلام السياسي في سوريا، من خلال صراع الطبقات، ولا حتى بشرح لماذا قاد الصراع الطبقي إلى تغطية لهذه الظاهرة أو ما يمكن تسميته: «الدور المهيمن للحرمان والاستبعاد»[7].

تظهر التحركات الأخيرة للتيار الإسلامي، التي ظهرت قبل سنوات الثمانينيات، الحالة المعنوية والاقتصادية القديمة، التي تعود بدورها إلى الحرب العالمية الأولى، تزعزعت البنية السياسية القديمة بشكل عميق بسبب هذه الحرب، وهزيمة العثمانيين، وظهور الجمهورية التركية، وإلغاء الخلافة، كل هذا أدي إلى ظهور نموذج جديد في السياسة[8]، إذن نموذج الاقتصاد الإسلامي القديم، لن يخدم أبداً بشكل، أو نطاق، ثقافي؛ من أجل تشكيل المطالبات الجديدة، فبعد عام 1919، السياسة المدينية كانت محددة، خلال جيلين بأشكال مختلفة من القومية والحركات الاجتماعية العلمانية.

ارتبطت التغيرات، وفق العديد من المتابعين لهذه المرحلة، بالأحداث في المدن، والتغيرات الكبرى السوسيو اقتصادية، التي نتجت عنها، بمعنى أنها ارتبطت بالانهيار

---

(7) تيو كوسم، مرجع سابق، ص121.

(8) براون وهوركاد: دول، مدن، وحركات اجتماعية في المغرب العربي والشرق الأوسط، دار نشر هارمتان، باريس، ص49.

النهائي للأنظمة الاجتماعية الخراجية tributaire، والتي إذا استندنا إلى سمير أمين في كتابه: Eurocentrisme (صادر عن دار أنتروبوز، باريس) ستسجن اجتماعياً داخل الإلهيات أو السماء، ولكن أيضاً يمكن ربطها بانحطاط النواة القديمة المدينية، المؤسسة على التجارة والحرف، وتنظيمها ضمن ما يشبه «الأخويات» الدينية، وكذلك المبنية حول علاقات اقتصادية تقليدية، بين البازار وعلماء الدين، الذين، بالإضافة إلى دورهم كزبائن في البازار «السوق»؛ قام هذا الأخير في معظم الأحيان بتمويلهم، وضمن لهم دور إعادة التوزيع الضروري؛ لإعادة الإنتاج الاجتماعي للمجموع أو الكل، مع ذلك، ارتبطت هذه المرحلة بمطالبات شعبية، أخذت طابعاً دينياً، وطابعاً دنيوياً عبر الأحزاب والنقابات[9].

كان طابع إعادة التشكيل، وليس العودة إلى التقاليد، واضحاً في التحديد المديني للشبكات الاجتماعية أو للحركات الجديدة، فمعظم إذا لم نقل جميع المطالبات، وجدت ضالتها في التنظيمات المدينية، إنه، وعبر هذا التفكك/إعادة التركيب المديني، نضجت الشبكات الاجتماعية المدينية، هذه الشبكات المُسيطرُ عليها من قبل الحركات الإسلامية (الجزائر مثلاً)، ليست امتداداً، أو نسخة عن الشبكات التقليدية، المنحدرة من المدن والأسواق، خاصة أنه من المعروف أن المدينة والسوق لم يكونا المكان المؤسس لتشكل الدول في الشرق الأوسط؛ فشريعتهما وضعت، دفعة واحدة، قيد الاختبار والمساءلة، من قبل الحركات القومية، كما تشهد بذلك المعارضة من قبل الإخوان المسلمين، في سوريا ومصر.

في سوريا، التحركات التي انطلقت من قاعدة خاصة، هي هذه الشبكات التقليدية، حلب وحماة، هذه التحركات كانت إشارة إلى قدم هذه الشبكات، لقد كانت إشارة إلى ردة فعل على التحولات القائمة في المدن، أكثر مما هي دمج لهذه التحولات، داخل بنية التحركات أو «الانتفاضات»، فمن بين مختلف التظاهرات في حلب، ما بين عامي 1979 و1981، توسع البعض منها، وهي بشكل خاص إضرابات التجار في بداية عام 1980، وذلك في الأسواق القديمة أكثر من المراكز التجارية الحديثة.

---

(9) تيو كوسم. مرجع سابق، ص125.

تعاقبت في حماة، التحركات والتظاهرات الإسلامية، في مواجهة البعث، منذ 1965، واستمرت حتى كانت أكثر تأثيراً في عام 1982.

عملياً، خلال الخمسة والعشرين عاماً الأخيرة، كانت التحولات الاقتصادية المرتبطة ببرامج للتنمية، تقوم بها الدولة السورية في حماة، أسهمت بشكل خاص في الارتقاء بالحالة الريفية، وبالمدن الصغيرة؛ حيث قامت بأعمال ومشاريع مائية، وإصلاح زراعي، وشبكات طرق، ومدارس، ولا مركزية الخدمات والإدارة، كل هذا سمح بتحول اقتصادي وثقافي في القرى.

وفي الفترة نفسها، وجدت الطبقات المدينية التقليدية مهمشة سياسياً، وضعيفة اقتصادياً، فقدت عائلات الملكيات العقارية الكبرى زبائنها السياسيين من الأرياف، وذهب قسم من أراضيها مع الإصلاح الزراعي، أما ممتلكاتها التجارية والصناعية، فقد تضررت كثيراً من تأميم البنوك، والتجارة الخارجية والصناعة، وبالنسبة للحرفيين أو القطاع الحرفي، فقد عانى منافسة كبيرة وقاسية، من القطاع العام الصناعي الجديد؛ بعد تطوره الملحوظ، منذ 1970.

في حماة 1960، وفي القطاع الصناعي 3000 شخص في الورش الصغيرة، و520 في المشاريع التي تستوعب أكثر من 20 عاملاً أو موظفاً (نذكر هنا أن أكبر اثنين من المشاريع تم تأميمها في عام 1965)؛ في عام 1983، 19 ألف عامل في المحافظة منهم 14 ألفاً في القطاع العام الصناعي.

لكن الصناعة لم تُحدث تغيرات ضخمة في انتقال السكان نحو المدينة الكبيرة، على العكس، أسهمت في تثبيت السكان الريفيين، من خلال زرع وحدات صناعية كبرى في القرى، أو بتنظيم نقل الريفيين إلى المصانع في الضواحي، وبعد التحركات الإسلامية في عام 1982؛ نلاحظ انطلاقاً في الاقتصاد في هذه المدينة؛ إذ تم تشييد أحياء جديدة في المناطق المحيطة،

حيث تركزت الوحدات الصناعية الكبرى، وظهر شريط حرفي، بدأ بالتوسع في هذا المحيط الجديد، في هذا الوقت، أعيد فتح التجارة في السوق القديم، بعد العديد من الإصلاحات.

إعادة التنظيم لهذه العلاقات بين مدينة حماة وجوارها؛ كانت تعني قطيعة مع «الحاجز أو السد»، الذي لم يكن مسموحاً بتجاوزه، وهو تنظيم جديد أُسس لتجانس ثقافي وطائفي في حماة، فالأرثوذكسية الإسلامية كانت تعلن دائماً «مدينيتها»، وتعارض الاختلاط بين المدن الصغيرة المحيطة والأرياف.

إذن، كما ذكرنا سابقاً، الشبكات الاجتماعية الإسلامية، ليست استمراراً أو امتداداً للشبكات التقليدية، التي تعتبرُ حماة مثالاً عليها، وإذا وجد شكل من أشكالها، فإنه عبر إعادة تشكيل كاملة، وعلى قواعد اجتماعية جديدة، وإعادة التشكيل هذه تشبه، إلى حد كبير، بعد انهيار الشبكات التقليدية، وصول الشيعة إلى مدينة بيروت.

في هذه المناخات السياسية الاجتماعية، ظهرت الجماعات الدينية/السياسية في سوريا، على يد مجموعة من الطلاب العائدين من مصر؛ بعد إنهاء دراستهم؛ لتشكل في ما بعد القيادة التاريخية ل «الإخوان»، ولتنظيمات ستُولدُ بعدهم.

القادة التاريخيون للإخوان في سوريا

مصطفى السباعي (1915-1964)

ولد في مدينة حمص السورية، أتم دراسته في الثانوية الشرعية عام 1930، ألف جمعية سرية لمقاومة مدارس التبشير الأجنبية، ثم أسهم في تأسيس العديد من الجمعيات الإسلامية: «الرابطة الدينية»، «شباب محمد»، «الشباب المسلمين في دمشق».

التحق بجامعة الأزهر في مصر، بقسم الفقه، عام 1933، بعد ذلك بدأ اتصاله بمؤسس حركة الإخوان المسلمين حسن البنا، الذي أصبح مثلاً أعلى له، بعد ذلك وفي عام 1945، أعلن قيام «جماعة الإخوان المسلمين»، وانتُخب مراقباً عاماً مدى الحياة. وفي عام 1950، عين مصطفى السباعي أستاذا في كلية الحقوق في جامعة دمشق، وأنشأ أول كلية للشريعة الإسلامية في عام 1955، وكان أول عميد لها، وفي عام 1957، انتُخب على رأس الهيئة التنفيذية الدائمة لجمعية الإخوان المسلمين، وتنازل في العام نفسه عن قيادة الجمعية، ليحل مكانه عصام العطار.

كان الدكتور السباعي الزعيم الروحي لـ«الإخوان»، وقد عمل على تقوية مكانته بشكل دائم، متعاوناً مع القوى المحافظة؛ ليعطي بذلك تنظيم الإخوان المسلمين قوته السياسية في سوريا، أما الدولة الإسلامية المنشودة، كما تحدث عنها «الإخوان» في أدبياتهم وبرامجهم، كانت ستبنى من وجهة نظره على قواعد دينية، وهي دولة «سوبر قومية»، ستوحد كل المسلمين في الشرق، حاول مصطفى السباعي جاهداً لمصالحة «ضرورة التطور»، مع الحفاظ على «المبادئ الدينية»، هذه المبادئ، من وجهة نظره حتى تستطيع الدخول إلى المجال السياسي، عليها أن تحصل على تفسيرات أكثر حرية ومرونة.

ضمن هذا السياق، جاء كتابه: «الاشتراكية والإسلام»، يجرب فيه المقاربة لما سماه: «الاشتراكية الإسلامية»، مع نظرية صراع الطبقات، خاصة أن السباعي كان من دعاة العدالة الاجتماعية.

ومن الأعمال الأخرى للدكتور السباعي، والتي تأتي في المجال السياسي: "نظام السلم والحرب في الإسلام"، "الدين والدولة في الإسلام"، وفي التشريع: "الأحوال الشخصية"، "المرأة بين الفقه والقانون"، "مشروعية الإرث وأحكامه في الإسلام"، "المرونة والتطور في التشريع الإسلامي".

محمد المبارك (1912-1981)

ولد في مدينة دمشق، في عائلة معروفة بإبداعها في اللغة العربية؛ حيث كان والده عضواً في المجمع العربي بدمشق أثناء تأسيسه، درس في مدارس دمشق، وتابع الدراسة الجامعية في كلية الحقوق والآداب، أنهى دراسته الجامعية عام 1935، أرسلته الدولة السورية للدراسة في جامعة السوربون في باريس؛ ليدرس في كلية الآداب.

بعد عودته إلى سوريا، عمل في التدريس بمدارس حلب ودمشق، انتخب ثلاث مرات نائباً في البرلمان عن دمشق، ما بين عامي 1947-1958، وكان وزيراً للأشغال العامة، المواصلات والزراعة 1949-1952، عين أستاذاً في كلية الشريعة عام 1954، وتولى عمادتها ما بين عامي 1958-1963، يعتبر محمد المبارك من أهم ثلاثة قادة تاريخيين لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا، وقد مثلهم في البرلمان، وكان مستشاراً تنظيمياً وسياسياً للدكتور مصطفى السباعي، كان في آخر حياته يعمل في جامعة الملك عبد العزيز بجدة، وذلك حتى توفي في عام 1981.

قام بتأليف الكتب التالية: "الأمة العربية في معركة تحقيق الذات"، "المجتمع الإسلامي المعاصر"، "نحو صيغة إسلامية لعلم الاجتماع"، "الأمة والعوامل المكونة لها"، "جذور الأزمة في المجتمع الإسلامي".

عبد الفتاح أبو غدة (1917-1997)

ولد في مدينة حلب السورية، أنهى دراسته الثانوية في المدرسة الخسروية العثمانية في عام 1942، ذهب إلى مصر، والتحق بكلية الشريعة في الأزهر، وأنهى دراسته فيها عام 1948، بعد ذلك درس أصول تدريس اللغة العربية في الجامعة نفسها، وتخرج فيها عام 1950، عاد لتدريس التربية الإسلامية في ثانويات حلب، وبعدها انتقل إلى التدريس في كلية الشريعة في جامعة دمشق، سافر بعد اعتقاله 11 شهراً عام 1966، إلى السعودية؛ ليعمل في

جامعة الإمام محمد بن سعود، وفي المعهد العالي للقضاء، وبعد ذلك انتدب إلى جامعة أم درمان الإسلامية في السودان، وفي مصر التقى بمؤسس جماعة الإخوان المسلمين حسن البنا وتأثر به كثيراً.

لم يعرف عنه تأليف الكتب السياسية، بل ترك وراءه عدداً كبيراً من المراجع الدينية، تأليفاً وتحقيقاً، بلغت ما بين رسائل وكتب 42 مرجعاً، نذكر منها: "شروط الأئمة الستة"، "الحلال والحرام وبعض قواعدهما في المعاملات المالية لشيخ الإسلام ابن تيمية"، يصفه السيد زهير سالم، أحد أعضاء جماعة الإخوان المسلمين المعروفين، بأنه: «أسس مدرسة علمية في حلب، تقوم على الوسطية والمنهجية والانفتاح، وكان متجاوزاً التعصبات المذهبية، وكان يردد دائماً بعض أقوال الإمام علي بن أبي طالب، كان يشدد النكير على الغلو والغالين، وعلى الصعيد التنظيمي، اضطر أكثر من مرة أن يستجيب لرغبة إخوانه؛ فيتحمل منهم المسؤوليات التنظيمية، فكان أن تولى منصب المراقب العام في سوريا، تخلى عنه سريعاً، وعاد إلى توليه في عام 1986، عندما عصفت بالإخوان رياح الخلاف الداخلي، كان في تعاطيه السياسي يكره الغلو والتطرف في بناء سياسة الإخوان الإعلامية»[10].

بين الجمعيات الخيرية والتنظيمات السياسية

يوجد في سوريا، ما يمكن أن نسميه: «روح التسامح»، هذه الروح سمحت على المستوى الشعبي بتعايش ممكن بين مكونات المجتمع السوري الطائفية والعرقية، ولم يعكر شيء صفو هذا التعايش، أكثر من نشوء التنظيمات الدينية/السياسية، الوافدة أساساً من خارج سوريا، وبالتحديد من مصر -أو ما يمكن أن نسميه: الكارثة المصرية في سوريا، خاصة منذ دخول الناصرية إلى سوريا، وإلغاء ثاني تجربة للديموقراطية السورية، بعد أن قضى الاستعمار الفرنسي على التجربة الأولى مع الملك فيصل- وبعد ذلك المتأثرة ببعض الحركات الدعوية،

---

(10) يمكن مراجعة المزيد عن كتابة زهير سالم حول عبد الفتاح أبي غدة على موقع: مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية، وقد استعنا به في العودة إلى بعض أعلام جماعة الإخوان المسلمين.

القادمة من شبه جزيرة العرب، ورغم أنه من دمشق انطلق بناء أكبر إمبراطورية إسلامية، إلا أنه وجد من قبل، ويوجد اليوم من يريد تعليم السوريين مبادئ الإسلام الصحيحة.

بدأ تبلور وظهور الجمعيات الإسلامية في سوريا، قبل الأربعينيات من القرن الماضي، وبعد الأربعينيات بدأ اهتمام الزعامات الدينية والفقهية بالعمل السياسي؛ للوصول إلى مراكز القرار، نذكر هنا بعض أسماء الجمعيات الإسلامية، التي شكلت، بطريقة أو بأخرى، قاعدة لجمعية الإخوان المسلمين[11].

الجمعية الغراء: أُسست في العشرينيات، على يد محمد هاشم الخطيب الحسيني، كان لديها العديد من المدارس الإسلامية، والتي كانت لها أدوار اجتماعية وسياسية.

جمعية الهداية الإسلامية: أُسست في عام 1930، وكانت على علاقة مع الإخوان المسلمين في مصر، بدأت عام 1935.

جمعية التمدن الإسلامي: أُسست في عام 1932، ضمت في صفوفها ممثلين عن البورجوازية الصغيرة، ومن أهمهم: محمد بهجت بيطار، حسن الشطي، أحمد مظهر العظمة. أصدرت الجمعية مجلة أطلقت عليها اسم: مجلة التمدن الإسلامي، بدأت بتدريس التلاميذ في مدارس خاصة بها، مع بداية عام 1946، وامتد عملها الخيري إلى مدينة القدس، هذه الجمعيات كانت متعاونة في ما بينها، فقد كان بعض قادتها أعضاء في جمعية الإخوان المسلمين.

جمعية الإخوان المسلمون: يرى العديد من المؤرخين لهذه الجمعية، أنه من الصعب تحديد تاريخ دقيق لتأسيسها، ولكن في أدبيات الإخوان المسلمين، هناك اتفاق على

---

(11) د. الحبيب الجنحاني، الصحوة الإسلامية في بلاد الشام، في الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، صادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1987، ص114-115.

أن الدكتور مصطفى السباعي أعلن قيامها في عام 1945، وهي عبارة عن دمج بين جمعيات سابقة، كان السباعي قد أسهم بشكل كبير في وجودها، أهمها: شباب محمد، الرابطة الدينية (أسسها في حمص، أبو سعود عبد السلام عام 1934)، الشباب المسلمون في دمشق، وهناك تنظيمات أخرى «بشرت» بتأسيس الإخوان المسلمين، منها: دار الأرقم في حلب، بقيادة عمر بهاء الأميري، وقد أصبح نائب رئيس جمعية الإخوان المسلمين.

ويمكن القول إن الإخوان المسلمين، في سوريا، لديهم طابع خاص، يميزهم عن بقية الحركات الإسلامية «الإخوانية» الأخرى؛ فهي أكثر من حركة اجتماعية أو جمعية خيرية؛ لأن تطورها الداخلي الفكري، وفق تعبيراتها اللاحقة «السياسية والإعلامية»، كان باتجاه الدفاع عن السنة في سوريا «المحرومين أو المبعدين من السلطة»، وفي عام 1945، نشر الإخوان «أهدافهم ومبادئهم»، التي يبدو ومنذ البداية أنها احتفظت للجانب المسلح بمكانة خاصة، ويظهر هذا من خلال تدرب أعضائها على السلاح، منذ بداية التأسيس.

الإخوان المسلمون في سوريا (1970-1985)

في شهر أبريل/نيسان من عام 1964، وبعد وصول البعث إلى السلطة؛ حصل نوع من الهيجان في مدينة حماة، كانت وراءه مرجعيات دينية في المدينة، أعلنت الجهاد ضد البعث، كانت النتيجة أن رئيس «مجلس قيادة الثورة» آنذاك أمين الحافظ، ضرب جامع «السلطان»، وهذا ما وضع الحزب في بداية مواجهة «حتى اليوم» مع جماعات الإسلام السياسي؛ وبسبب ذلك عمت وانتشرت الإضرابات في دمشق، والمدن السورية الكبيرة الأخرى، في السنة التالية حصل الهيجان نفسه في مدينة دمشق، حيث أعلن التجار إضراباً في يومي 25 و1965/1/26، شاركت فيه، وبقوة كبيرة، المرجعيات الدينية، كان هدفه الأساسي هو الاعتراض على إجراءات التأميم، التي طالت القطاع الصناعي.

في عام 1967، ظهر مقال في مجلة «جيش الشعب»، كتبه رئيس التحرير الضابط «إبراهيم خلاص»، ويُشجعُ فيه على الإلحاد، ويعتبر أن الأديان تشبه الآثار التي تقبع في المتاحف، فعمت مشاعر الغضب في الأوساط الدينية، خاصة في دمشق والمدن الكبرى، حيث أغلقت الأسواق، وحصلت بعض المواجهات المحدودة، واستمرت عدة أيام، ومن أجل إرضاء الشارع الديني؛ تم توقيف إبراهيم خلاص، وأحيل إلى المحكمة، وقام البوليس بسحب المجلة من الأسواق.

وفي عام 1970، شكل وصول الرئيس حافظ الأسد إلى السلطة مفاجأة كبرى، للأوساط التي لا ترى في العلويين أنهم من المسلمين، وكانت المرة الأولى بعد دخول الدين الإسلامي إلى بلاد الشام، فوظيفة الرئيس هي محجوزة منذ قرون للطائفة السنية، هذه الإشكالية الطائفية بقيت ساخنة حتى شهر مايو/أيار 1973، عندما بدأ الحديث عن التصويت على الدستور الجديد في سوريا، فالدستور الجديد لا يذكر في نصه الأساسي، ولا في المقدمة، أية خصوصية تتعلق بدين رئيس الدولة.

بدأ رجال الدين بالاعتراض على الدستور بسبب عدم وجود هذه المادة، وطالبوا، في إعلان لهم، بإعادة النظر في مشروع الدستور، وإدخال بند ينص على أن «الإسلام دين الدولة»، وتم تدعيم الإعلان بمظاهرات عنيفة في مدينة حماة ضد مكاتب حزب البعث، الاتحاد العام النسائي والمنظمات الشبابية.

ولكن الرئيس حافظ الأسد، أراد تجنب الصدام مع «ممثلي الإسلام السياسي السوري»، وطلب في اليوم نفسه من مجلس الشعب «البرلمان»، أن يضمن مادة في الدستور تشير إلى أن «دين رئيس الدولة هو الإسلام»، ولكن مبادرة الرئيس الأسد لم تضع حداً لحالة الغضب في الأوساط الدينية، في مختلف المدن السورية، ولكنه كان أقل حدة من بداياته.

السياق السياسي العام في سوريا

عرفت سوريا في بداية السبعينيات بعض النمو الاقتصادي، ما لبث أن توقف سريعاً، وقد أعدت قيادة حزب البعث تقارير عدة، تشير إلى ذلك، وحددت الأسباب، منها قدم آلات الإنتاج، التمويل غير المنتظم، والافتقاد إلى عملية إصلاح الأجهزة، والآلات الموجودة، وضعف مؤهلات الكوادر، والفساد الذي امتد إلى كل مكان؛ ما دفع الرئيس حافظ الأسد في عام 1977، إلى تشكيل «لجنة للتفتيش والغنى غير المشروع»، في الوقت نفسه، بدأ خطاب ينتشر بواسطة الإخوان المسلمين، مفاده «أن العلويين نهبوا كل البلاد».

وفي المرحلة الثانية من حكم الرئيس الأسد؛ عرفت سوريا التوترات الكبيرة والعميقة، وفي هذه المرحلة أيضاً بدأ ظهور وتطور منظمات إسلامية متطرفة؛ ما دفع السلطة إلى إعادة الحسابات في أوراق متعددة، وقد تحدث البعثيون في مؤتمرهم آنذاك عن الفقر في المستوى الإيديولوجي، لدى أعضاء وكوادر البعث، وافتقارهم إلى الحماس، وفي هذه المرحلة بدأت تغيرات كبيرة، داخل صفوف الجيش، ومراكز القرار السياسي[12].

ولا يمكن إغفال تأثير الثورة الخمينية في إيران في ولادة روح جديدة للتيار الإسلامي السياسي في سوريا، تبدت بزيادة كبيرة في عدد المصلين في الجوامع، لاسيما في أوساط الشباب.

ومع أحداث مجزرة مدرسة المدفعية، في حلب عام 1979، التي قام بها أحد التنظيمات، التي خرجت من عباءة الفكر الإيديولوجي الإخواني؛ حيث وجهت ضد طائفة بعينها، الطائفة العلوية، قامت السلطة بتجييش كل المنظمات الشعبية، من أجل إعادة توحيد الصفوف[13].

(12) Foreign Report, London, 19 juillet: 1978 .

(13) يمكن هنا العودة إلى أرشيف إذاعة دمشق، 1979/6/22، والصحف السورية، الصادرة ما بين: 2 إلى 1979/6/5.

اشتدت المخاوف من أن الصراع بين السلطة وتنظيم الإخوان، سيتحول إلى صراع طائفي في سوريا، ولكن المتابعين لتلك المرحلة كان لديهم رأي مخالف؛ حيث إن الرئيس حافظ الأسد اتبع سياسة تهدف إلى منع حدوث أي توتر له علاقة بالطائفية، ولكن الظروف لم تخدم الطرفين.

بين عامي 1979 و1980، صعدت مجموعات متشددة من مختلف التنظيمات الإسلامية، بالاشتراك مع الإخوان المسلمين، من لهجة وطريقة اعتراضها على المستوى الشعبي، في المقابل أصبحت أدوات المواجهة من قبل السلطة أكثر راديكالية وعنفاً؛ بهدف وضع حد لهذه التنظيمات، التي لم تكتف بالتعبير السلمي، وفي خطاب للرئيس حافظ الأسد جاء فيه أن: «الولايات المتحدة عدو أول، والإخوان المسلمون يتعاونون مع إسرائيل والأمريكان، والعديد من الشخصيات اللبنانية»[14].

في عام 1980؛ أصبحت الأحداث في مكان آخر، بعد حصول ما يسميه الإخوان المسلمون «مجزرة تدمر»، ومقتل عدد كبير من أعضاء التنظيم المعتقلين، ويتهمون فيها شقيق الرئيس السوري آنذاك، لكن هذا الأخير ينفي نفياً قاطعاً أية مسؤولية عن أحداث كهذه. وفي عام 1982، عادت التنظيمات الإسلامية من جديد؛ انطلاقاً من مدينة حماة، وفي هذه المرة قررت السلطات السورية، القضاء على جميع البنى التحتية لتنظيم الإخوان المسلمين، وخاصة الجناح العسكري في التنظيم، هذا الجناح المتهم بالقيام باغتيالات كثيرة لشخصيات من الطائفة العلوية، وبالقيام بتفجيرات في مختلف المدن السورية.

نحاول هنا قدر الإمكان الابتعاد عن الخوض في التفاصيل التاريخية؛ بسبب تلك المحنة القاسية، التي عاشتها سوريا، ولأن الكتابة عنها تشبه السير في حقل من الألغام، من غير أن تمتلك خريطة لهذا الحقل؛ لذلك نطرح السؤال التالي: ما مصدر هذا الصراع الذي لا يزال مفتوحاً؟

---

(14) من خطاب للرئيس الأسد، في 8 مارس/آذار عام 1980.

سؤال الصراع، يمكن أن يُفهمُ بشكلين:

المقاربة الأولى: تعتبر أن أزمة الصراع، كشكل من أشكال الصراع الطبقي، أو الصراع الاجتماعي.

المقاربة الثانية: تعتبر أن الإخوان المسلمين تيار إيديولوجي، له مصادره النظرية وقواعده الاجتماعية/السياسية، وأن الأزمة ليست إلا صراعاً سياسياً من أجل السلطة، وقد تحول في مراحل معينة إلى صراع مسلح.

المأزق الاجتماعي/الاقتصادي

في سنوات الستينيات والسبعينيات، وكما رأينا سابقاً، أدى إخفاق التطور الاقتصادي، والسياسات الليبرالية الانفتاحية التي تبعته، إلى ظهور طبقة ضخمة من المستبعدين، أو المحرومين، والتي حاولت التعبير عن نفسها، في مظاهرات عمت مختلف المدن الكبيرة، مع بداية عام 1970، اعتباراً من هذه الفترة، تجاوزت الحركات الإسلامية مرحلة الوجود السري، لتصبح إحدى تعبيرات هذه النقمة، أو الحرمان الاجتماعي، ولكن ما حدود ومراجع هذه النقمة، التي اتخذت من الإسلام السياسي تعبيراً لها؟

ارتبطت الحركات الإسلامية في هذه المرحلة بظروف مشابهة: تهميش الطبقة الوسطى في مواجهة الليبرالية والانفتاح، إخفاق الفكر القومي، الحرمان الاجتماعي؛ وكانت تعبيراً إيديولوجياً عن الفقر والتهميش، الناتج عن عملية التطور أو «التحول» الاقتصادي.

وجد الإسلام السياسي في سوريا في نفسه القدرة على تمثيل وتنظيم هذا الحرمان والاستبعاد الاجتماعي، ولكن هذه الحركات الإسلامية ليس لديها أي برنامج اقتصادي أو اجتماعي، يستجيب لمتطلبات وحاجات الطبقات الجديدة المُهمشة، وفي الواقع، إن الافتقاد إلى أي برنامج اقتصادي/اجتماعي، هو من أكبر المآزق الفكرية في داخل هذه التيارات،

والتي لم تُعالج حتى الآن، إلا من خلال بعض التعبيرات، والجمل والمصطلحات المستندة إلى الشريعة الإسلامية، وبقي الإسلام السياسي السوري غير قادر على تقديم إجابات على التحولات الاجتماعية والاقتصادية العميقة، إن كان في ما يتعلق بالبرنامج السياسي أو العلاقات الاقتصادية المتغيرة.

وعملياً، هذه القوى الإسلامية «استمرت في فكرها المحافظ، والفكر السني عموماً، كتعبير عن مفهومها للإسلام وحكمه، كما أنها لم تتفاعل بشكل إيجابي مع التطور الوطني في سنوات الستينيات، فبقيت في هامش الصراع ضد قوى التوسع الغربية، وأيضاً لم تصبها التغيرات البنيوية داخل الاقتصاد الوطني، ولا حتى في بنيتها الاجتماعية، هذه القوى عزلت نفسها، لتعود إلى الظهور وفق الظروف، ومن غير أن تقترح أي مشروع للتغير المتدرج»[15].

ولكن هذه التيارات الإسلامية بقيت قوة للجذب الاجتماعي؛ بسبب تغيرين كبيرين، في بداية الستينيات والسبعينيات:

الأول: تسارع التوجه الرأسمالي، وخضوع البلدان الطرفية للمركز الرأسمالي.

الثاني: تفكك البنى التقليدية؛ بواسطة بنية الضريبة الخراجية، والمؤسسات الاجتماعية الحديثة، واقتصادياً، تدمير الصناعة الأساسية، والزراعة... إلخ، لم يترافق مع خلق نشاطات جديدة، قادرة على امتصاص السكان، الذين فقدوا مواقعهم اجتماعياً، تمت تصفية جزء واسع من المزارعين والحرفيين[16].

في أزمة عام 1980، في سوريا، عمل الإخوان المسلمون المستحيل لتجييش كل القوى الحية في المجتمع السوري، بمعنى آخر هو اصطدام بين إيديولوجيتين متنافستين: «عربية

---

(15) فهمية شرف الدين، ثقافة وإيديولوجيا في العالم العربي، بالفرنسية، دار نشر هارماتان، باريس 1994، ص201.

(16) سمير أمين: «ما بعد الرأسمالية»، بيروت: 1988.

اشتراكية»، و«إسلام أصولي مُتشدد»، وفي جميع الظروف عندما يطفو مشروع إسلامي سياسي على السطح؛ فهذا مؤشر على ضعف، إذا لم نقل: فشل المشاريع الأخرى المواجهة.

في هذا الصدد يقول «خالد بكداش»، الأمين العام للحزب الشيوعي السوري، وعضو في الجبهة الوطنية التقدمية، التي يرأسها حزب البعث في سوريا: «الأزمة بين الإخوان المسلمين والسلطة ليست طائفية، بل هي ناتجة عن الصراع الطبقي، والحزب الشيوعي السوري، اعتبر دائماً أن الأحداث، التي جرت في سوريا وتكررت، هي في حقيقتها العميقة، صراع وطني، وصراع طبقي، على التوجهات الكبرى للبلاد، في ما يتعلق بالسياسة الخارجية والداخلية، كذلك يرفض حزبنا منذ البداية وبقوة كل الصراعات، ذات التعبير الديني أو الطائفي»[17].

صراع من أجل السلطة

وجد الرئيس حافظ الأسد نفسه، منذ عام 1979، في مواجهة مع أزمة، هي الأكثر صعوبة في تاريخ البعث، بعد عام 1970؛ حيث سلسلة من التفجيرات والاغتيالات، استهدفت مسؤولين بعثيين أو شخصيات علوية، وصلت إلى سبعين شخصية في أشهر قليلة، من بينهم: الدكتور محمود شحادة، أحد أصدقاء الرئيس الأسد، ومقتل رجل الدين العلوي «يوسف صارم» في محافظة اللاذقية، ولم ينفع الرئيس الأسد مبادراته الدائمة تجاه رجال الدين في سوريا، الإخوان المسلمون والذين يهدفون إلى قلب النظام، من خلال توظيف العنف، وإقامة نظام على الشريعة الإسلامية، نجحوا في تطوير وبناء العديد من الخلايا لهم في جميع أنحاء سوريا، ولكن معظمهم تركز وبنسبة 80 ٪ في محافظتي: حماة، وحلب؛ وفق تقارير السلطات السورية[18].

(17) من كتاب أوليفييه كاريه: «فصل الإخوان المسلمين في سورية ومصر» بالفرنسية، دار نشر «جاليمار»: 1983، ص: 164.
(18) صحيفتا: البعث، وتشرين: 18 سبتمبر/أيلول: 1978، 23 مايو/أيار: 1979.

من جانبه، أعلن وزير الإعلام أحمد إسكندر أحمد، في عام 1979، أن الإخوان المسلمين في سوريا، لا يمثلون منظمة سياسية؛ ومع ذلك، وبعد أحداث 1979، قبلت الحكومة السورية بشكل غير مباشر بوجود هذه المنظمة، فوزير الداخلية آنذاك عدنان دباغ، دان بحدة الإخوان المسلمين، واتهمهم بارتكاب المجازر[19]، وأعلن أن النظام سيبعد هذه «المنظمة»، المُكونة من عناصر أجنبية، المدعومة من إسرائيل والولايات المتحدة.

الإخوان المسلمون من جانبهم، يصارعون النظام؛ وفق أيديولوجيتهم التي ترفض الشكل «العلماني» والاشتراكي للنظام البعثي، وهيمنة مجموعة من الشخصيات العلوية على السلطة، بالإضافة إلى ذلك، ووفق الإخوان المسلمين، استخدم البعث الطائفي في سوريا «كلمتين»، انقض بهما على السلطة، وبشكل انتهازي: "الحرية"، والتي لديها قوة تأثيرية كبيرة على الناس. و"الوحدة"، التي هي من الآمال الغالية على قلب المواطن السوري، والمواطنين العرب.

تنظيمياً، يمكننا الحديث عن التكوينات، التي شكلت الإسلام السياسي السوري، والتي شاركت بشكل مباشر أو غير مباشر في أزمة التيارات الإسلامية مع السلطة في سوريا، منها "حركة التحرير الإسلامي"، ومركزها في حلب، وأسست في عام 1963، وفق العديد من المراجع، ويعود تأسيسها إلى الشيخ عبد الرحمن أبي غدة، وقد حصلت على مساندة سياسية من شخصية معروفة في سوريا، معروف الدواليبي، سوري وكان مستشاراً في إحدى محاكم السعودية، ولكن لم يُعرف عنه أنه كان تنظيمياً من جماعة الإخوان المسلمين، طبعاً هذه الحركة ستستقر في ما بعد في الأردن، ولكن نود الإضافة هنا إلى أن «حزب أو حركة التحرير الإسلامي»، ووفق بعض الدراسات؛ نشأت في الأردن على يد «تقي الدين النبهاني»، ووفق أخرى، تشير إلى أن هذا الحزب أسس في مدينة القدس، في عام 1952.

---

(19) إذاعة دمشق: 22 مايو/أيار: 1979. هيئة الإذاعة البريطانية، في: 25 مايو/أيار: 1979.

أما "كتائب محمد" فقد أسست في حماة، على يد المهندس الزراعي مروان حديد، توفي بعد إضراب طويل عن الطعام في مستشفى بدمشق، وخلفه في قيادتها عبد السلام الزعيم.

أما في داخل حركة الإخوان المسلمين، فيمكننا بشكل عام أن نميز خطين رئيسيين:

الأول: يدعم الصراع المسلح ضد النظام.

الثاني: لا يفضل ممارسة العنف.

ولكن حركة الإخوان المسلمين، التي تزعمها عصام العطار في هذه الفترة، كانت تفضل ممارسة العنف ضد النظام القائم، وفي بيان نشره عصام العطار، من المملكة العربية السعودية، تحت اسم: «الدعوة»، كتب فيه ما يلي: «هذا النظام أغلق كل الطرق القانونية، والتي تسمح للشعب بالتعبير عن رأيه وإرادته؛ بتغيير هذه الحقيقة الفاسدة، التي يعيش في داخلها(...)، هذا الشعب الذي أصبح ضحية للطغيان الطائفي، وللإرهاب الممارس ضد الحريات والقيم الجوهرية»[20]، وقد أكد لأسبوعية ألمانية، أنه «سيعود إلى سوريا في يوم ما، عودة تشبه رجوع الخميني إلى إيران، وبعد قلب النظام»، في النتيجة، لم يتحقق شيء من أحلام زعماء الحركات الإسلامية في سوريا.

ولكن جماعة الإخوان المسلمين، وبعد الأزمة مع النظام السوري، وفشلها في إسقاطه كما كانت النية؛ تحولت إلى ممارسات براغماتية، مع العلم بأن هذه البراغماتية، لم تمنع عصام العطار من تفضيل استخدام الصراع في مجالات أوسع، تضم جميع العالم العربي ضد الأنظمة القائمة.

---

(20) An-Nahar, Report and Memo : 181980/02/, Al-Riad, N° 45, 051980/.

ولكن في سوريا، فإن عصام العطار، لديه اقتراحات إصلاحية، في ما يتعلق بالنظام البعثي، وتوقف عن العمل على إسقاط النظام: «نحن لا نؤمن بالانقلاب، نحن نعتقد أن التغير شيء صحي وإيجابي، خاصة عندما يرغب الشعب في ذلك، لا يمكن إحداث تحول من غير إرادة الشعب». إذن، وبعكس بيانه الصادر من العربية السعودية، يدعو عصام العطار إلى مطالب إصلاحية، تضمن حماية حقوق الإنسان، وإنهاء حالة الطوارئ والمحاكم الاستثنائية.

وفي شهر نوفمبر/تشرين الثاني عام 1980، صدر بيان في دمشق، تحت عنوان: «بيان الثورة المسلحة»، مؤلف من 65 صفحة، وهو عبارة عن برنامج جديد، وأهداف جديدة لجماعة الإخوان المسلمين، كان من بين المُوقعين على هذا البيان، المراقب الحالي لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا، السيد علي صدر الدين البيانوني[21]، وأذكر أنني سألت البيانوني، في مداخلة على قناة فضائية «المستقلة»، عن هذا التوقيع، فنفى ذلك، علماً بأن كل المراجع التي استندتُ إليها، تؤكد هذا التوقيع ولا تنفيه، ولا يمكننا القول هنا إلا بوجود غموض في هذا المسألة، فليس لدينا دليل قاطع على نفيه أو تأكيده؛ بسبب تعذر الحصول على البيان الأصلي.

هذا البيان، يعلن قيام «جبهة إسلامية»، تنظم مختلف الحركات الإسلامية المعارضة للنظام في دمشق، تم نشره في العاصمة السورية وفي الخارج، ويمكن أن نستنتج منه سيطرة القيادة الإخوانية، من مدينة حلب على تنظيم الإخوان المسلمين في سوريا، فشقيق علي صدر الدين البيانوني[22]، تم اختياره للقيام بوظيفة السكرتير العام ل «الجبهة»، أما عدنان سعد الدين فلإدارتها، وبالنسبة لعدنان عقلة، قائد الجناح العسكري في الإخوان المسلمين، فقد اختير لقيادة استراتيجية العمليات الجديدة، التي ستقوم بها «الجبهة الإسلامية».

(21) «النذير»:21 /1980/11، صحيفة سرية صدرت عن «الجبهة الإسلامية».

(22) محمد البيانوني، وهو من الموقعين على ميثاق الجبهة الإسلامية، المنشور في 1980/01/17 ، والذي تضمن جميع المبادئ. التي ظهرت في بيان الثورة الإسلامية المسلحة.

البيان، الذي تحدث عن أحداث سجن تدمر العسكري، بحق أعضاء جماعة الإخوان المسلمين، واغتيال زوجة السيد عصام العطار، يؤكد أيضا الارتباط الذي حصل بين مجموعة عدنان سعد الدين، «مجموعة حلب» و«مجموعة عصام العطار»، ومجموعة دمشق أيضاً، وقد كان شكلاً جديداً للصراع ضد النظام القائم في سوريا.

لقد اختارت المعارضة الإسلامية طرقاً متعددة في التعبير، منها: النشرات السرية، والمقابلات مع الصحف الخارجية العربية والأوروبية؛ بهدف إعطاء أعمالها بعداً عالمياً، وفي شهر نوفمبر/تشرين الثاني 1980، تم كلياً تطوير برنامج «الجبهة الإسلامية» المستند أساساً إلى «بيان الثورة المسلحة»، 65 صفحة، من خلال توجهات جديدة له.

في الجزء الأول، يبين موقع الحركة بالنسبة للدولة السورية[23]، يبدأ بإجلال حسن البنا مؤسس الإخوان المسلمين في مصر؛ لجهوده الهادفة إلى جمع المسلمين؛ بهدف قيام الثورة، ثم يدين الحكومة السورية «هذه الديموقراطية الزائفة»، التي عززت الفساد والفقر وحكم الإمبريالية، يرفض «البرنامج» حزب البعث؛ باستيلائه على الدولة، وتعزيز الطائفية؛ من أجل ضمان هذا الاستيلاء، الثوريون الإسلاميون يريدون كسر الحالة الطائفية، كما ورد في البرنامج، ويدعون العلويين للالتحاق بهم على قاعدة مشتركة، ثورية. ونلاحظ أن المراقب العام للإخوان المسلمين اليوم في سوريا، يكرر هذه العبارة بشكل دائم؛ داعيا العلويين إلى المشاركة في التغيير.

الجزء الثاني من «البرنامج»، يحاول تطوير الأرضية السياسية، التي يقف عليها مفهوم الدولة الإسلامية، قائلاً: إن الإسلام يسمح بتأسيس حكومة عادلة، والدولة الإسلامية عليها أن تضمن المساواة لجميع المواطنين، وحرية التعبير، وتشكيل الأحزاب السياسية. أيضاً عليها في المقابل الاستناد إلى نظام انتخابي، مباشر وشامل، واحترام مختلف المجموعات: الطائفية، والعرقية، والدينية، ثم عليها السماح بإلغاء المحاكم الاستثنائية، وضمان

---

(23) في الحقيقة لم أحصل على نسخة عربية من البرنامج، ولكن عثرتُ عليه مُترجماً إلى الإنجليزية، من قبل «عمر عبد الله»، في كتاب، إصدار: ميزان برس، بيركلي 1983. يوجد ملخصاً عنه، انظر: «الحبيب الجنحاني»، مرجع سابق.
The islamic struggle in Syria.

استقلالية الجسم القضائي، وضمان العمل على تحقيق الوحدة العربية، عبر مجالها الأوسع «الأمة الإسلامية».

أما البرنامج الاقتصادي، فيعمل على إبقاء «الوقف»، كنظام لإدارة الممتلكات الدينية، ويتحدث عن إجراء إصلاحات زراعية، تهدف إلى القضاء على الفقر، مع الحفاظ على الحرية الاقتصادية، في مجال التبادلات، والقطاع الخاص على الصعيد التجاري والصناعي، وتم الحديث عن تطوير المصانع الخاصة بالتسليح، والحصول على السلاح النووي بهدف تعزيز «الجهاد»، وهنا يُبين قادة الإخوان المسلمين، إلى أية نقطة، يقتربون من النموذج الإيراني في قيام الثورات.

عملياً، الجبهة الإسلامية أبقت سوريا في حالة توتر دائم، متابعة سلسلة التفجيرات ضد كل ما هو مقرب من رئيس الدولة السورية، من جهتها قادت الصحف الحكومية السورية حملة ضد هذه القوى: «صحيفة تشرين»، «الثورة»، «البعث»، كرست صفحات كثيرة؛ لتبيين أن الأعمال الإرهابية ليست إلا دليلاً على فقدان الأمل لدى هذه الجماعات، قبل نهايتها الأخيرة[24]، لم ينته التوتر في نهاية عام 1981، وفي عام 1982، لم تعرف سوريا الهدوء أيضاً.

في هذه الفترة، يمكننا تقسيم المعارضة السورية إلى ثلاثة أقسام:

الشيوعيون: «المكتب السياسي» بزعامة رياض الترك، وقد ولد «المكتب»؛ بعد انشقاق في عام 1971، داخل الحزب الشيوعي التابع لأمينه العام خالد بكداش.

الناصريون: بقيادة جمال الأتاسي، ويمثله أيضاً في «الجبهة الوطنية»، أي في السلطة، بشخصية فوزي الكيالي.

(24) تشرين، البعث، الثورة: 1980/11/9، 1981/12/1، 1981/12/2.

البعثيون «حركة 23 شباط» أو الجناح المتشدد: وكان صلاح جديد زعيمه التاريخي، والذي كان في السلطة، منذ 1966/2/23، حتى 1970/11/16، إضافة إلى إبراهيم ماخوس ويوسف زعين، ويمكن أن نضيف مجموعة ماركسية، أطلقت على نفسها: «حزب العمال الثوري»، ومن ثم حزب الشخصية السياسية السورية المعروفة، أكرم الحوراني.

هذه الأحزاب، شكلت في ربيع عام 1980، «التجمع الوطني الديموقراطي»، وهو تجمع معارض للنظام في سوريا[25]، تركزت مطالباتها حول حرية التعبير، الاجتماع السياسي، تنظيم انتخابات برلمانية حرة، وإلغاء سيطرة العسكرية على المجتمع المدني.

لم يتناسب موقع «التجمع» وتوجهاته، مع الاتجاه العام للإخوان المسلمين في سوريا، فقد دان رئيسه جمال الأتاسي الأعمال الإرهابية، مهما كان مصدرها، معتبراً أنها ستعزز المشاعر الطائفية، وتهدد الوحدة الوطنية، ثم طالب الإخوان المسلمين بأن يلتحقوا بـ«التجمع»، ولكن ضمن نطاق برنامجه، ولكن لم يسجل أي التزام بين الطرفين في هذا الشأن.

شخصية سياسية سوريا أخرى، ومن مؤسسي حزب البعث، هي «صلاح الدين البيطار»[26]، والذي كان لاجئاً في باريس، وأسس فيها صحيفته المعروفة: «الإحياء العربي»، وكان معارضاً لرفاقه البعثيين في دمشق، انتقد البيطار الطابع العنيف لمعارضة الإخوان المسلمين، التي تغذي النعرة الطائفية في سوريا[27]، لقد أخفق صلاح البيطار، في إقامة أية علاقة سليمة مع الإخوان المسلمين، وخاصة في ما يتعلق بموافقته على التعددية أو البرلمانية[28]، وحتى اغتياله في باريس 1980، فإن البيطار لم ينجح في بناء تلك العلاقة.

---

(25) حول هذا التجمع: يمكن العودة إلى مقابلة، أجرتها مجلة الوطن العربي، مع جمال الأتاسي، 1980/4/18، أيضاً صحيفة النهار، 1980/3/17، ثم إنترناشيونال هيرالد تربيون، باريس 1980/4/1.

(26) كان رئيساً للوزراء في عام 1963. أبعد في عام 1966. وعاد بمساعدة الرئيس حافظ الأسد في عام 1978. بعد 11 عاماً من اللجوء، لكنه لم يستطع التوافق مع النظام القائم أو مع رفاقه البعثيين.

(27) صحيفة الإحياء العربي، العدد 1، 1980/04/25.

(28) صحيفة لوموند الفرنسية 1980/6/26.

وكانت هناك اتجاهات سياسية أخرى في المعارضة السورية، من بينها: «جماعة أكرم الحوراني» وأيضاً: «جماعة أمين الحافظ»، التي وقعت بيانا مع السابقة، تحت اسم: «المعارضة الوطنية الديموقراطية»، تبين فيه إرادتها، في بناء معارضة خارجية قوية[29]، وكان لها الموقف نفسه، من تطرف جماعة الإخوان المسلمين وممارستها العنف.

لقد رأينا في السابق مع «الجبهة الإسلامية»، أن التوترات في نهاية سنوات: 1981-1982، لم تنخفض بشكل كبير رغم الجهود التي حاولت السلطة بذلها وبكل الوسائل.

في هذه الفترة، وتحت وطأة الضغط عليها، بحثت جماعة الإخوان المسلمين في كل الاتجاهات؛ للتحالف مع قوى سياسية جديدة، في بداية الأزمة كان للإخوان مفهوم مطلق للدولة الإسلامية، حيث وبعد نشر بيان «التجمع الوطني الديموقراطي»، في مارس/آذار 1980، رد الإخوان المسلمون بالقول: «ادخلوا في جحوركم الخاصة بالفئران، إننا نحن من سيقوم بالثورة، الطريق الوحيد هو الإسلام».

ولكن عملية التحالف مع أحزاب أخرى أحدثت انشقاقاً جديداً في صفوف الإخوان، والذين انقسموا مسبقاً حول مسألة الصراع المسلح ضد السلطة، ومن الآن فصاعداً هم منقسمون بين ثلاثة اتجاهات: «التاريخي» لعصام العطار، «السياسي» لعدنان سعد الدين وسعيد حوى، ثم «الطليعة المقاتلة» بزعامة عدنان عقلة[30].

ومن أجل إقناع المترددين بالتحالف مع الأحزاب السياسية؛ حاول الإخوان المسلمون القول للبقية: إن كل الدول العربية المحيطة بسوريا، تعادي قيام «جمهورية إسلامية» في دمشق، وإن التحالف مع الأحزاب سيبين أن الإخوان لا يريدون بناء «نظام يشوه الإسلام كالخومينية».

---

(29) صحيفة لوموند الفرنسية، 1980/6/23.

(30) يمكن العودة إلى صحيفة لوموند ديبلوماتيك الفرنسية، مارس/آذار 1983.

التحالف مع الأحزاب السياسية، رُفض من قبل «المجاهدين» من الداخل، الذين أكدوا أن الموضوع غير قابل للنقاش، وأقدم عدنان عقلة زعيم «الطليعة المقاتلة» على قطيعة مع الاتجاه «السياسي»، الذي استبعده من تنظيم الإخوان المسلمين، في 1982/4/25.

برنامج «الطليعة المقاتلة»، هو بناء دولة إسلامية، والسبيل الوحيدة هو الجهاد؛ باستخدام جميع وسائل القوة الممكنة، في هذا الصدد يقول أحد المستشارين عند عدنان عقلة: «من أجل إسقاط النظام؛ لا نريد أن نضرب أياً كان، ما نبحث عن ضربه هم أركان النظام، ليس الوزراء والأشخاص، الذين لهم مواقع غير مهمة، بل الأشخاص حول حافظ الأسد، والذين هم الأركان الأساسية للنظام».

ولكن زعماء «الطليعة المقاتلة» لم يكونوا واضحين حول طبيعة الدولة الإسلامية المرجوة، أو «الخلافة» التي يبحثون عنها، زعيمها أو «الخليفة»، يجب أن يُنتخب من الأشخاص الأكثر علما «أهل العقد».

ولكن، ماذا ستكون طبيعة دستور الدولة الإسلامية؟ هل سيضع رجال الدين، علماء الدين، ومن سيختار هؤلاء؟ وكيف سيتم اختيار مجلس الشورى؟ الناطق باسم عدنان عقلة بقي مبهماً في شرحه: «في الدولة الإسلامية، حقوق كل مواطن هي محترمة، لا أحد، لا الدولة، ولا الأشخاص، يستطيعون التدخل في شؤون الآخرين (....)، ما أربحه بجهودي الخاصة يكون لي، إذا لم يكن الحال كذلك، الدولة لديها الحق بأخذه، وهذا واضح جدا في الكتب الإسلامية».

ولكنه كان واضحاً أكثر في العلاقة مع الأحزاب السياسية، إنه رفض مطلق، فلن يسمح بأي حزب سياسي في الدولة الإسلامية المستقبلية، وليس هناك أي غموض في هذه المسألة: «هدفنا معروف منذ البداية، إنه بناء الدولة الإسلامية، وبعد كل الخسائر التي فقدناها، لا نستطيع التراجع، ولا تغيير هدفنا، لن نغير، وسوف لن نغير نهائياً».

لقد استبعد مطلقاً التحالف مع الأحزاب السياسية: «إنها لا تمثل وزناً سياسياً في سوريا، والشعب رفضها»، «السوريون كان لديهم في السابق تجربة مع الأحزاب، لقد كانت دكتاتورية خالصة»، «بالنسبة لنا، يختم المستشار عدنان عقلة، البشر ليس لديهم الحق في الحكم من خلال أنفسهم، عليهم أن يحكموا من خلال نظام أو إرادة الله».

بعد توجيه ضربة عسكرية قوية للجماعات المتطرفة، في تنظيم الإخوان المسلمين، ثم دخولهم في مفاوضات سرية مع السلطة، كل هذا أدى إلى الفوضى داخل التنظيم، في عام 1985، رفض عدنان سعد الدين، رئيس المكتب السياسي في «التحالف الوطني»، ما جاء في حيثيات العفو والمفاوضات مع البعث، ولجأ إلى تعميق علاقاته مع النظام في العراق، ليحصل من بغداد على مساعدة، هدفها العودة إلى الصراع المسلح في سوريا[31]، وجميع العمليات ضد النظام في سوريا، من 1986/3/13، كانت باسم: «الذراع العسكرية لحركة: 17 تشرين الأول؛ من أجل تحرير الشعب السوري»، وفي بيان لها صدر في باريس، هذه المنظمة كانت واضحة جداً: «تحرير سوريا من النظام العلوي، المتحالف مع الخومينية ضد أبناء الأمة العربية».

نريد هنا، وفي نهاية هذه المرحلة، الإشارة إلى أن الإخوان المسلمين في سوريا، ظهر فيهم وبشكل واضح تياران رئيسيان:

تيار المعتدلين: أو ما يمكن أن ندعوهم بذلك، وهم الداعون إلى عدم ممارسة العنف ضد النظام القائم، طبعاً كان معظم أعضاء هذا التيار في المملكة العربية السعودية.

التيار الجهادي: والذي معظمه في سوريا، وارتبطت باسمه معظم أعمال القتل والتفجير، ومن أهم تكويناته: «كتائب محمد»، والتي كان زعيمها مروان حديد، ثم «حزب

---

(31) في 1986/3/13، شاحنة مفخخة انفجرت في دمشق. أدى ذلك إلى 60 قتيلاً و100 جريح، وفي أبريل/نيسان من العام نفسه: كان غرب البلاد مسرحاً لاعتداءات دموية، استهدفت باصات في اللاذقية، وطرطوس، وحمص. أما الحصيلة في 1986/4/16 فكانت 144 قتيلاً و149 جريحاً. وبعد ذلك بأيام قليلة فقط. وقع انفجاران عنيفان في دمشق.

التحرير الإسلامي»، الذي أسس فرعاً له في سوريا عبد الرحمن أبو غدة، ومن المفيد الإشارة أيضاً إلى الانقلاب، الذي حصل داخل جماعة الإخوان المسلمين؛ بعد عودة عصام العطار إلى النهج «البراغماتي»، ففي مؤتمر «الإخوان» في مدينة آخن الألمانية، كان العطار في وضع صعب؛ بسبب العدد القليل الذي يسير وراءه في اتباع العمل السياسي بدلاً من العنف؛ لذلك ولهذا السبب تم «عزله»، وتشكيل قيادة جماعية بدلاً منه، وهي علي صدر الدين البيانوني، المراقب الحالي للإخوان المسلمين، وعدنان سعد الدين، وثالثهم سعيد حوى. هؤلاء الثلاثة كانوا وراء «بيان الثورة المسلحة في سوريا ومنهاجها»، الذي صدر عن «قيادة الثورة الإسلامية في سوريا».

الإخوان بين منهجين

أولاً: يمكننا استنتاج أهم النقاط الجوهرية، التي وردت في بيان «الثورة الإسلامية في سوريا ومنهاجها» بتاريخ 1980/11/9 وفق ما يلي:

1 - الإسلام والدولة

منذ نشوء حركات الإسلام السياسي في سوريا، كان من أهم ثوابتها غير القابلة للتغير، هو أن ينص دستور الدولة على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة، ورغم ظهور هذه الحركات بمظهر احترام الأقليات الدينية الأخرى، الموجودة في سوريا، في حالات الاستقرار أو الحالات الطبيعية، إلا أنها ما تلبث أن تنسى عهودها ومواثيقها، في حالة الأزمة أو اللا استقرار، ويكون العنف أحد خياراتها المتاحة، بحيث إنها لم تستطع التوصل إلى قرار نهائي وجماعي لا رجعة عنه؛ باستبعاد العنف المسلح، كوسيلة لتحقيق مكاسب سياسية أو طائفية.

والموافقة على مطالب هذه الحركات؛ بتحديد دين الدولة، هو إنكار لتاريخ سوريا منذ وجودها؛ لأن هذا التحديد يعني في الوقت نفسه، أن التاريخ السوري لم يبدأ إلا مع دخول الإسلام إلى سوريا، وأن مفهوم الأغلبية والأقلية، ليس مفهوماً متداولاً في اللعبة، أو الصراع

السياسي، أي ليس مفهوماً مرناً، متحركاً ومتطوراً، بل هو مفهوم أبدي أزلي مصدره الشرائع السماوية، أي أنه ثابت لا يتغير.

وهذا تناقض كبير؛ لأنه لو كان مفهوم الأغلبية/الأقلية ثابتاً لا يتغير؛ لما كان السنة في سوريا في لحظة تاريخية معينة، أصبحوا في العدد هم أكثر من نصف السكان، أما بعض زعماء هذه الحركات القائلين: إن سوريا بلد إسلامي كبقية الدول العربية الأخرى، فإن هذا قول مجافٍ للحقيقة، والسبب أن سوريا مثل مصر ولبنان، تشكل استثناءً في التركيب الطائفي والديني، بمعنى آخر، ما يمكن تطبيقه في بلدان إسلامية «خالصة»، لا يمكن تطبيقه في بلد شديد التنوع؛ لأنه في حالة «أسلمة» مؤسسات دولة متنوعة طائفياً ودينياً، فإنه وفي ظروف وبنية التفكير العربي/الإسلامي القائمة، ستقود هذه العملية إلى اللاستقرار الدائم.

منذ دستور سوريا الشهير، في عام 1950، قاد الإسلام السياسي في سوريا حملة؛ لتضمين الدستور مادة «الإسلام هو الدين الرسمي للدولة»، وليس ديناً لرئيس الدولة.

وفي عام 1958، وأثناء الوحدة السورية المصرية، لم ينص الدستور على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمية، ما أدى إلى انتفاضة ليس في سوريا فقط، بل ومعها مصر أيضا؛ لتعود الأزمة أيضاً من جديد مع دستور الجمهورية العربية السورية، في عام 1973، كما ذكرنا، فأسلمة دستور الدولة، من أهم أهداف تلك الحركات في بناء الدولة، وقد عبر الإخوان المسلمون عن ذلك، في بيانهم الشهير.

2 - الجهاد

اعتبر الإخوان المسلمون، في سوريا، أنفسهم حملة راية الجهاد، في جميع بياناتهم ومبادئهم، الصادرة في أوقات السلم و«الحرب»، أما هدف هذا الجهاد، فهو إقامة شريعة الله في الأرض؛ للقضاء على «الشر والظلام والجاهلية»[32].

---

(32) الصفحة الأولى من «البيان». الصادر في 11/9/ 1980.

3 - الطائفية

يذكر هنا أن مؤسسي «الإخوان» في سوريا، كانوا أكثر انفتاحاً واستشرافاً للمستقبل، من الأجيال التالية، التي تزعمت هذه الحركة، ونتذكر في هذا الصدد قول محمد المبارك: «يجب علينا العمل من أجل تقوية جميع الأديان، الإسلام والمسيحية معاً، فكلاهما يدعو إلى: التسامح، والأخوة، والعدالة، نحن نريد نهضة الإسلام، وليس إحياء التعصب».

وكان مصطفى السباعي يحمل الأفكار نفسها، حول تضامن الأديان، أما عما ورد في البيان، نذكر المقطع التالي: «إن الثورة الإسلامية، في سوريا، ترى في بروز الاتجاهات الطائفية، منذ بواكيرها في التاريخ الإسلامي، مؤشراً على السقوط والانهيار»[33]، مع ذلك نلاحظ التناقض الدائم في فكر هذه الحركات بين النظرية والتطبيق، فرغم هذا الفهم العميق للتاريخ الإسلامي، إلا أن هذا لم يمنعها من القتل على الهوية في لحظات الأزمة.

وعلى صعيد رؤيتها المستقبلية، تركز الحركة في بيانها أو «المنهج البديل»، على العديد من النقاط، سنبينها بشكل مختصر بعد تقديمها بشرح لسعيد حوى، يبين فيه أسس «الإخوان» في ثورتهم الإسلامية: «إن جوهر حركة الإخوان المسلمين، هو أنها حركة تجديدية للإسلام، وللشخصية الإسلامية؛ بالسير في الطريق العملي لذلك، وهذا يقتضي أن تكون لهم نظريتهم الثقافية والتربوية، وأن يكون لهم نظامهم وتنظيمهم، وأن تكون لهم استراتيجيتهم المحلية والعالمية، وأن تكون لهم خطتهم العملية؛ لتحقيق أهدافهم واحداً فواحداً؛ لتنال هذا العالم رحمة الإسلام»[34].

أما بالنسبة للبرنامج المستقبلي، والذي صدر في دمشق، في 1980/11/9، عن «قيادة الثورة الإسلامية في سوريا»، باسم سعيد حوى، علي صدر الدين البيانوني، وعدنان سعد الدين، فأهم نقاطه، هي:

---

(33) «بيان الثورة الإسلامية في سورية ومنهاجها»، ص 10.

(34) سعيد حوى. المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين بمناسبة مرور خمسين عاماً على تأسيسها. في: الحبيب الجنحاني. مرجع سابق.

1 - في السياسة الداخلية

«الثورة الإسلامية الزاحفة في سوريا، تعلن بأعلى صوتها أن حاجة الأمة إلى استعادة حرياتها، كحاجتها إلى الهواء والماء والغذاء، إن حركة الجهاد المباركة لتعلن على الملأ لكل المواطنين، وللناس أجمعين المبادئ الدستورية التالية:

المساواة بين المواطنين: الناس كلهم عيال الله (...) وهم جميعاً متساوون أمام القانون، لا يستثنى من ذلك أحد، مهما بلغت منزلتُه.

حماية المواطنين: من أولى واجبات الدولة: حماية المواطنين من الاستبداد، والاستعباد، والقوانين الجائرة، والأحكام العرفية (...)، ومن أي شكل من أشكال القوى الظالمة في المجتمع.

الحفاظ على كرامة المواطنين: ضمان حرية المواطن من التعذيب الجسدي والنفسي (...)، واعتبار أي لون من ألوان التعذيب جريمة، يحظرها الدستور، ويعاقب عليها القانون، وإلغاء السجون السياسية، التي أصبحت تنافس المدارس في عددها.

الثورة الإسلامية تعلن استمساكها بالشورى، وحرية تأليف الأحزاب السياسية، والدعوة إلى فصل السلطات، إن هذه الحقوق ليست صادرة عن رأي شخصي، أو اجتهادي فقهي طارئ، أو موقف تكتيكي، أو قرار حكومي، وإنما هي من أحكام الإسلام الأساسية، التي أثبتتها النصوص، وطبقها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، وأي مساس بها أو تساهل فيها، إنما هو خروج على قواعد إسلامية ثابتة.

2 - اقتصادياً

ينطلق المنهاج من المبدأ القائل: إن «للإسلام نظامه الاقتصادي الكامل، المؤسس على الاعتراف بالحوافز الفطرية، التي لا يمكن تجاهلها»، ويدعو المنهاج إلى سياسة مالية

واقتصادية، ترتكز على: التوزيع العادل للثروة، والقضاء على جميع أشكال النهب والاستغلال، وتوفير الفرص المتكافئة، وتحرير الاقتصاد من التسلط الداخلي والتبعية الخارجية، القضاء على الفقر والحاجة.

ثُم تحدث البيان عن أهمية القطاع الخاص، والحفاظ على الثروات العامة، ودعم وتطوير الصناعة، وفي البيان دعوة إلى تحديد ساعات العمل [42] ساعة في الأسبوع، وإلى وضع نظامي ضريبي، يتلخص في التالي: القضاء على الهدر الضريبي، المتمثل في المحاباة، وإعادة النظر في النظام الضريبي، الذي يساوي الأغنياء بالفقراء، ومراعاة العدالة بين المناطق في الجباية الضريبية، وفرض ضريبة تصاعدية على المال والربح، قياساً على فريضة الزكاة.

3 - مالياً

إعادة الثقة إلى الرساميل العربية والإسلامية، وسحب جميع الأرصدة العربية والإسلامية؛ لتوظيفها في هذه البلاد، ومحاربة التضخم، وعدم اللجوء إلى الاقتراض من الدول الأجنبية، إنها وظيفة البنوك المرتكزة على الربا والفوائد، واعتماد نظام المشاركة والاستثمار الاقتصادي المباشر، والإقراض الحسن، وتحريم الربا بكل أشكاله وصوره.

4 - عسكرياً

اعتماد رأي الفقهاء القائل: إن الجهاد فرض عينٍ على الرجال والنساء؛ إذا داهم العدو أرضنا، وغزا بلادنا، وتأسيس عقيدة قتالية جديدة، تقوم على مبدأ الجهاد والقتال في سبيل الله؛ دفاعاً عن الأرض والشعب، وجعل الأمن العسكري بأيدٍ أمينة كتومة، وإنشاء صناعات حربية بالتعاون مع البلاد العربية، وتنظيم الخدمة العسكرية، وتحرير الجيش من الطائفية والحزبية.

5 - فكرياً وتربوياً

إنقاذ الجيل من الانحلال، والتنشئة العسكرية والخلقية للأجيال، وإحياء التراث، وترغيب الناس في القراءة والمطالعة (...)، وانتشال اللغة العربية من الهوة التي تردت فيها، الإسلام، عقيدة وعبادة، وخلق وشريعة، هو محور العملية التعليمية في المجتمع الإسلامي.

6 - اجتماعياً

إعلان الأخوة بين الناس، والنهوض بالرجل والمرأة جميعاً، وإعلان التكامل والمساواة في الحقوق، وحماية الطفولة ورعايتها، ورعاية اليتيم وكفالته، وتشجيع الزواج ودعمه، وحماية الأسرة، وتوفير الحاجات الأساسية للناس، وتأمين العلاج والمسكن للمواطنين، وتوفير العمل للقادرين عليه، ومحو الأمية، ومكافحة الجريمة.

7 - السياسة الخارجية

يركز البيان على تحقيق الوحدة العربية، ثم على دعم قضية فلسطين، من خلال: إعلان إسلامية القضية، ورفض المقررات الصادرة عن الأمم المتحدة المتعلقة بالقضية، ورفض الكيان الصهيوني جملةً وتفصيلاً، وعدم الاعتراف بوجود لليهود في فلسطين بداعي الاستيطان، العودة إلى القدس تحت راية الجهاد، كما يقول رسول الله: «لن تقُوم الساعةُ؛ حتى يُقاتلُ المُسلمُون اليهُود».

المشروع السياسي لسوريا المستقبل

وهو المشروع الذي وضعه «الإخوان»؛ لمواجهة التحديات السياسية والفكرية، في القرن الواحد والعشرين، ومحاولة منهم لتلافي أخطاء ماضية، ورغبة في التجديد. يتألف المشروع من كتابين رئيسيين:

الأول: المنطلقات الفكرية والنظرية، التي تشكل خلفية المشروع.

الثاني: سياسات المشروع والبرنامج العملي.

والمشروع بأكمله موجود على الموقع الإلكتروني لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا؛ لذلك نفضل هنا إبداء ملاحظتين عليه، بدلاً من عرض أفكاره المتيسرة للجميع، والتزاماً بالمساحة المعطاة لكتابة هذا البحث.

بالنسبة لمرجعية الفكر السياسي الإخواني، يشير المشروع إلى أن «الشريعة الإسلامية في مصدريها الخالدين: الكتاب والسنة، هي مصدر رؤيتنا لصياغة مشروع حضاري».

بالنسبة «للكتاب»، فإننا نعتقد بأنه ليس تحليلاً سياسياً، ولا فلسفة أو نظريات سياسية، كما أن النبي العربي، ليس كاتباً أو مُنظراً ومؤلفاً للعديد من الأعمال السياسية، فهو قائد سياسي، ربما من طراز نادر، ولكنه لم يكن مُنظراً سياسياً، كما تريد له جماعات الإسلام السياسي.

والمشكلة الثانية الفكرية السياسية أمام «الإخوان»، أن مصدرها ليس داخل العقل، بل داخل الوحي، فهي من مصدر غريب عن هذا العالم، وعن الإنسان الباحث عن اكتشاف محيطه، إنها تأتي من الله «صاحب السيادة»، فكيف نغير ونقوم بالإصلاح والتجديد -كما يدعي الإخوان- لكلام مرسل إلينا من السماء.

من جهة أخرى، هناك تناقض كبير بين المرجعيات الفكرية السياسية الدنيوية والأخرى اللاهوتية، فالعقل عندما يرتقي ويرتفع إلى البحث عن المتعالي والسماوي، نراه ينتج ويبدع، ثم يحقق سلاماً وأمناً، ولكن العقل المنتمي مسبقاً إلى كلام مُنزلٍ هو مضطر ومرغم؛ ليكون «فعل ثقة»، بمعنى آخر التسليم بلا مناقشة، والابتعاد عما يدركه العقل، أو يمكن أن يدركه، فالحركات الدينية هي خضوع من غير تذمر لأوامر الله، التي تدعي هذه الحركات أنها تفهمه، وبالتالي خضوع المجموع لها بلا تذمر؛ لأننا نحن البشر مجرد مخلوقات ضعيفة، خاضعة أمام أزلية وأبدية الله، وسنكون كذلك في حالة وصول هذه الحركات إلى السلطة، حيث نعتقد أن الإخوان المسلمين ليس لديهم ما يقدموه، كإضافة على الجمهورية «الإسلامية» الإيرانية.

وأيضاً المسلمون في دولة «الإخوان» هم ملزمون بالخضوع والالتزام بمجموعة من الأحكام المنزلة إليها، وهي ذات طابع ديني شامل، يدير الحياة العامة والخاصة، على حساب المساحة المتبقية للنقاش والحوار، ففي دولة دكتاتورية، ربما يستطيع الفرد أن يتمتع بحرية دينية وليس سياسية، أما في دولة الإخوان، فلا حرية دينية، ولا حرية سياسية.

بمعنى آخر، ليس في التشريع الماورائي أو الميتافيزيقي قانون مدني أو قانون دستوري، يقبل النقاش أو التجديد؛ فالانتماء الروحي أو الإيماني، الذي كلف «الإخوان» أنفسهم برعايته وحمايته، يسجل ضمن ما يمكن أن نسميه: «العمل الكنسي» للإسلام السياسي يراقب المؤمنين، وهم يعيشون في «الزمني»، وليس «الروحي»، والمشكلة هنا أن من يريد العمل كوكيلٍ أو منتدب عن «الروحي»، فالزمني ليس من تخصصه، بل عليه في فكره السياسي أن ينتمي على الأقل إلى مجتمعات تاريخية وسياسية، وليس مرجعيات غيبية.

في هذه الحالة، ما زالت معضلة «الإخوان» قائمة من غير حل، ولا نعتقد أنهم سيصلون إليه قريباً، فلا بد إذن من إعادة التفكير، في ما هو «سياسي»، وفي ما هو «ديني»، أو بشكل آخر للقول: تحديد طبيعة عملهم، هل ينتمي إلى الزمني أم إلى الروحي؟ فلا يمكنك

الجمع بين العمل؛ من أجل الخلاص الروحي، وإدارة البورصة، وصناديق الاقتراع، في لحظة واحدة.

يستخدم «الإخوان» مصطلحات سياسية، تنتمي جميعها إلى حضارات وثقافات أخرى: «مواطنة»، «ديموقراطية»، «تعددية»، «تمثيلية»، وفي الوقت نفسه يحتفظون باسمهم التاريخي: «الإخوان المسلمون»، وهذا يتعارض مع استخدام هذه المصطلحات؛ لذلك مشروعهم السياسي، استند كبقية الأحزاب السياسية العربية إلى مفاهيم تم سلخها عن سياقها التاريخي، والاجتماعي، والسياسي.

بمعنى آخر، كيف يمكن الاستناد إلى المواطنة والديموقراطية، كمرجعية سياسية فكرية لحزب سياسي، يعبر عن جماعة دينية أو طائفية، فأية مواطنة يُنادي بها حزب أو تيار سياسي، مؤلف فقط من الذكور، ومنذ نشأته؛ لم نلحظ دوراً محورياً أو مهماً للمرأة في هذا الحزب! وكيف تبني حركة سياسية مشروعها الديموقراطي وتطالب بالتغيير، بينما زعيمها أو «أمينها العام»، يبقى في مكانه، ويعاد «انتخابه» بشكل دائم!

فيما تبقى من المشروع، فإنه يتطابق إلى حد بعيد، مع بيان «الثورة الإسلامية في سوريا ومنهاجها» 1980/11/9، وفي جميع المجالات التي يتطرق إليها، مع الاعتراف هنا بأن «الجماعة» مالت قليلاً أو أكثر من الماضي، نحو الإقرار بوجود أكثر من خلفية ثقافية، تاريخية وحضارية للشعب السوري، كما أنها حاولت جاهدة التركيز على الدولة المدنية، دولة المؤسسات والقوانين.

ولكن، في اعتقادنا الشخصي، تبقى أية حركة سياسية في سوريا، لها مرجعية طائفية، تشكل حالة غير صحية؛ بسبب عدم القدرة على توفير ضمانات دائمة، أن هذه الحركات لن تتحول في لحظة معينة إلى حركات مسلحة تستخدم العنف، لاسيما أن مفهومها «للجهاد»، هو مفهوم فضفاض، ويمكن للكثيرين الاستفادة منه؛ بنية حسنة أو غير ذلك.

كذلك بالنسبة للحركات السياسية، ذات المرجعية العرقية والدينية؛ فجميعها تشكل خطراً على بناء المجتمع المدني ودولة القانون، وكما ذكرنا سابقاً؛ لأن مرجعياتها ليست من هذا العالم، فهي تنتمي إلى عالم لا نعرفه بشكل مباشر، بل هذه الحركات تعتبر نفسها وصية أو وسيطاً؛ للحصول على هذه المعرفة، ووكيلاً سماوياً مكلفاً بمراقبة تطبيقها، في النهاية لكل فرد، أو جماعة، الحق المطلق في التعبير عن الرأي، لاسيما السياسي منه، أما الاختلاف في الرأي، فلا يعطينا الحق في إقصاء صاحبه، وحرمانه من العيش والوجود.

الحركة الإسلامية السورية وآفاق التحول الديموقراطي

د. نجيب الغضبان(*)

مرت الحركة الإسلامية في سوريا بمراحل مختلفة في نظرتها وتفاعلها مع العمل السياسي الديموقراطي، بدأت قبل الاستقلال بتشكيل حركة الإخوان المسلمين، واتسمت بعد الاستقلال، بالمشاركة في العمل السياسي، ثم دخلت الحركة مرحلة مواجهة مع النظام، تبنت خلالها خطاباً ثوريا، وما لبثت أن عادت إلى الخطاب الأصلي مع نهاية الثمانينيات. وستركز هذه الدراسة على التنظير السياسي للحركة الإسلامية تجاه العملية الديموقراطية في مراحل تفاعلاتها مع النظام السياسي.

(*) أستاذ العلوم السياسية بجامعة ولاية أركنسو.

تبين الحالة السورية، علاقة الفكر السياسي والتنظير الفقهي السياسي بالواقع، فعندما كان مسموحاً للحركة بالعمل العلني، جاء تنظير الحركة متجاوباً مع متطلبات المرحلة، لا على صعيد المشاركة العملية فحسب، بل كان طرحها معتدلاً وداعماً للعمل الديموقراطي. وعندما دخلت الحركة في مواجهة مسلحة مع النظام البعثي في نهاية السبعينيات من القرن الماضي، حاولت من خلال أدبياتها تبرير المجابهة، وطرحت بديلاً "إسلاميا" صرفاً، كان منسجماً مع الطروحات "الجهادية" لبعض الحركات الإسلامية، ومتأثراً بشكل واضح بروح الثورة الإسلامية في إيران، على الرغم من الاختلافات المذهبية.

أولاً: علاقة الحركة الإسلامية بالنظام السياسي

1 - من الاستقلال إلى حكم البعث (1946-1963)

تبنت سوريا في بداية استقلالها نظاماً سياسياً ديموقراطياً تعددياً، حيث سمح لكل التيارات السياسية بالتنافس السياسي، مع سيطرة للحزبين التقليديين الحزب الوطني وحزب الشعب اللذين مثلا الأسر التقليدية في دمشق وحلب. واكتسب قادة الحزبين شرعيتهما من النضال ضد الاستعمار، وكسب معركة الاستقلال التي توجت في 17 أبريل/ نيسان 1946. وواجه هذان الحزبان ثلاثة تيارات إيديولوجية صاعدة، وهي التيار القومي، الذي قاده حزب البعث العربي الاشتراكي، والتيار اليساري الذي مثله الحزب الشيوعي بقيادة خالد بكداش، والتيار الإسلامي الذي كانت أقوى تشكيلاته جماعة الإخوان المسلمين. وعلى الرغم من الخلافات الإيديولوجية والسياسية الحادة بين هذه القوى، فقد كانت تشترك في ثلاثة أمور أساسية هي:

1 - نقد القوى التقليدية، والبحث عن دور أكبر في النظام السياسي الوليد.

2 - التركيز على أهمية القضية الاجتماعية والاقتصادية، بتبني برامج تقلص الفجوة بين الطبقات.

3 - الهم القومي المتمثل في التخلص من نفوذ الاستعمار، ومواجهة الخطر الصهيوني النامي في فلسطين.

لكن النقطة المهمة هنا، أن الحركة الإسلامية لم تكن بعيدةً عن القضايا الأساسية التي واجهت الدولة حديثة الاستقلال، ووجدت أن أفضل السبل لمواجهتها يتمثل في العمل من داخل النظام السياسي لتحقيق أهدافها.

تعود بدايات الحركة الإسلامية المنظمة في سوريا إلى منتصف الثلاثينيات من القرن المنصرم، عندما تنادت بعض الجمعيات القائمة في حينها، والمنقسمة إقليميا ومناطقيا، إلى التوحد، متأثرة بتجارب أخرى لعل أهمها تجربة الإخوان المسلمين، التي أسسها الشيخ حسن البنا في مصر العام 1928. وبالفعل، فقد تم توحيد بعض الجماعات مثل جمعية فتيان محمد، وجمعية الشبان المسلمين، لتشكيل حركة الإخوان المسلمين في سوريا، وانتخب الشيخ مصطفى السباعي، مراقباً عاماً لها في العام 1945[1]. واتبعت الحركة منذ تشكيلها نهجاً إصلاحيا مماثلاً لخط حركة الإخوان المصرية، بالتركيز على إصلاح الفرد، فالأسرة، فالمجتمع، وصولاً إلى الدولة الإسلامية. ودخلت الحركة الإسلامية في سوريا المعترك السياسي منذ الاستقلال، واستطاعت دخول البرلمان، ودفع برنامجها من خلال العملية البرلمانية.

من الأمور اللافتة في تجربة الحركة الإسلامية السورية تجاه التجربة الديموقراطية، عدة أمور، منها:

أولاً: اعتماد الأسلوب الجبهوي، بتشكيلها الجبهة الإسلامية الاشتراكية، التي استطاعت كسب بعض الشخصيات صاحبة التوجه الإسلامي.

ثانياً: تبني "اليافطة" الاشتراكية في عنوانها، وهو ما عكس الاهتمام الكبير الذي أولته

(1) حول بداية تشكيل حركة الإخوان السورية، طالع، عدنان زرزور، مصطفى السباعي: الداعية المجدد، دمشق، دار القلم، 2000، ص134-135.

الحركة للقضية الاجتماعية، الذي كانت تنافس فيه حزبي البعث والشيوعي، حيث كانت هذه القضية أولوية بالنسبة لهما.

ثالثاً: عدم المناداة بالدولة الإسلامية، وهو أمر لافت في تجربة الحركة الإسلامية في هذه المرحلة، بل التركيز على الإصلاح من خلال الإسلام. ودخلت الحركة الإسلامية في هذه المرحلة المعترك الانتخابي، وفازت في انتخابات عام 1949 بأربعة مقاعد، احتل اثنان منهما، الشيخ مصطفى السباعي والشيخ محمد المبارك، كما شاركت في حكومتين في هذه الفترة.

لقد تميز خطاب الحركة الإسلامية خلال هذه الفترة بثلاث خصائص:

1 - تبني الحركة الإسلامية الخط الوطني، المتمثل في نقد المحاولات الاستعمارية للعودة إلى المنطقة بأشكال جديدة، مثل التحالفات والتدخلات المستمرة. كانت الحركة الإسلامية جزءاً من الحركة الوطنية، وتمثل هذا وعيها بالخطر الصهيوني. فقد قاد الشيخ مصطفى السباعي بعض المتطوعين الذين شاركوا في حرب فلسطين، حيث أبلى متطوعو الإخوان، من السوريين والمصريين، أفضل من الجيوش الرسمية.

2 - تأثر الإخوان في هذه المرحلة بالموجة الاشتراكية، وذلك من خلال تبني هذا الاسم لحركتهم البرلمانية، والمساهمة المهمة المتمثلة في كتاب الشيخ مصطفى السباعي عن الاشتراكية في الإسلام. وبرغم أن بعض العلماء قد انتقد هذا التوجه عند الشيخ السباعي، فإن "اشتراكية" الإخوان قد استقت تأصيلها من فهم الإسلام، وركزت على معاني العدالة والتكافل الاجتماعي، ودعم بعض برامج الإصلاح الزراعي، بدلاً من الفهم الذي تبناه حزبا البعث والشيوعي، والذي مضى بشكل أعمق باتجاه إحداث تغييرات كبيرة في عملية إعادة توزيع الثروة لصالح الطبقات الدنيا، خصوصاً في المناطق الريفية.

3 - تميزت علاقة الإسلاميين في هذه الفترة مع الحركات القومية بنوع من الاتفاق حول القضايا القومية الكبرى، لكنها كانت علاقة خصومة وتنافس فيما يتعلق ببرامجها الداخلية. فمنذ البداية كانت علاقة الإخوان المسلمين مع حزب البعث علاقةً صراعيةً قائمةً على الشك المشترك لكل منهما تجاه الآخر. لقد كانت نظرة البعث للإخوان على أنها حركة "رجعية"، تستلهم الماضي، أكثر من نظرتها للمستقبل، كما أنها تولي أهميةً للوحدة الإسلامية على الهم الوطني والقومي. من ناحيتها، كانت الحركة الإسلامية تنظر بعين الشك والريب إلى حزب البعث، نظراً إلى علمانيته المبالغ فيها، خصوصاً في جناح زكي الأرسوزي، إضافة إلى سيطرة الأقليات على الحزب.

بينما كان موقف الإخوان من الحركة الناصرية معقداً. فكما هي الحال مع جماعة الإخوان المصرية، أيد الإخوان السوريون ثورة عبد الناصر في بدايتها، لكن عندما اصطدم مع الإخوان في مصر، ناصر الإخوان السوريون إخوانهم المصريين الذين تعرضوا للقمع والملاحقة بدءاً من العام 1954. لكن الإخوان السوريين سرعان ما أبدوا تعاطفهم ودعمهم لمصر أثناء العدوان الثلاثي عام 1956.

وعلى كل حال، لم يكن للإخوان السوريين دور مباشر في الجهود التي قادها ضباط سوريون للوحدة مع مصر، لا لأنهم لا يدعمون مشروع الوحدة، لكن لأنه لم يكن لديهم تمثيل قوي في القوات المسلحة، إذ إن الضباط الذين قادوا الدعوة للوحدة كانوا من الضباط البعثيين أو المستقلين، الذين كانوا يتوجسون من تصاعد النفوذ الشيوعي في البلاد.

وكما هي الحال مع باقي القوى السياسية، امتثل الإخوان السوريون لشرط عبد الناصر الأساسي للوحدة، وهو حل كل الأحزاب السياسية، وكانوا مستعدين لإعطاء هذه التجربة الطليعية فرصةً للنجاح. لكن الممارسات السلطوية من قبل الطرف المصري، وممثليه في الإقليم السوري، سرعان ما دفعت بالكثير من المتحمسين للوحدة -بمن فيهم قادة حزب البعث- إلى مناهضتها، ولذا فعندما وقع الانفصال كان هناك نوع من الارتياح لوضع حد للتهميش السوري، وفي الوقت ذاته، كان هناك صدمة لفشل التجربة الوحدوية

الأولى. وعلى الرغم من ذلك، فقد كان الإخوان الحركة السياسية الأساسية التي رفضت التوقيع على وثيقة الانفصال، مغلبة بذلك فهمها للمصلحة القومية العليا على المصلحة الوطنية الوقتية.

وعلى الرغم من التحفظات التي أبدتها القوى السياسية تجاه الانقلابيين على الوحدة، فقد أسهم سياسيون من كل الاتجاهات -بمن فيهم الإخوان- في دخول المعترك الانتخابي أثناء حكم الانفصال. والحقيقة أن جماعة الإخوان قد فازت بعشرة مقاعد في الانتخابات التي جرت أثناء هذه الفترة، وحصل مرشحوها في دمشق وحلب على عدد عال من الأصوات. والأمر اللافت للنظر، أن الكتلة البرلمانية للإخوان -تحت قيادة عصام العطار أثناء فترة الانفصال- كانت أقرب لليمين في توجهاتها الاجتماعية والاقتصادية، مقارنةً بأداء الجبهة الاشتراكية الإسلامية، بعد الاستقلال.

وأخيراً، فقد شارك الإخوان في آخر حكومتين في عهد الانفصال. لقد كانت تجربة حكومات الانفصال قصيرةً، وكانت موضع نقد حاد من القوى القومية، خصوصاً تلك التي صنفت نفسها مع التيار الناصري، كما كان الأمر بالنسبة لحزب البعث الذي عاد إلى تجميع صفوفه، والاستعداد للانقلاب على النظام الانفصالي، باسم إعادة الوحدة. وبالفعل نجحت ثلاث مجموعات عسكرية من حزب البعث، والضباط الناصريين، والضباط المستقلين في الانقلاب على دولة الانفصال، فيما سمي بثورة 8 مارس/آذار 1963. ودخلت سوريا مرحلة الحكم السلطوي القائم على منطق احتكار السلطة، باسم حزب واحد وهو حزب البعث العربي الاشتراكي، حيث حرمت التيارات السياسية الأخرى، بما فيها الإخوان حق العمل السياسي القانوني إلى يومنا هذا.

2 - مرحلة بداية المواجهة مع حزب البعث 1963-1976

تميزت هذه المرحلة بالاضطرابات الشديدة داخل النظام الجديد بين عامي 1963 - 1966. وكانت أولى الصراعات بين الضباط البعثيين والناصريين داخل مجلس الثورة،

واستطاع الضباط البعثيون حسم الأمور لصالحهم، وذلك بإبعاد الناصريين عن مؤسسات الدولة المدنية قيادة مجلس الثورة، والحكومة، والمراكز الحيوية داخل الجيش. ثم تخلص الضباط البعثيون من الضباط المستقلين، واستطاعوا بحلول عام 1964 الاستئثار بالحكم، ولعل من المهم هنا التأكيد على أن المناخ السياسي في البلاد قد قاد إلى دفع التيارات السياسية الأخرى إلى العمل السري، بعد أن منعت من العمل العلني.

وفي هذه الفترة المبكرة بدأت أولى الاحتجاجات على حكم البعث في ربيع عام 1964، ووقعت هذه الأحداث في مدينة حماة، حيث قام المتدينون في المدينة بحركة احتجاج على الأجواء الجديدة التي أفرزها استئثار حزب البعث بالسلطة، ومنها الركود الاقتصادي، وإقصاء أبناء المدن من الطبقة الوسطى من العمل العام، وتحولت حركة الاحتجاجات التي دعمها علماء حماة، ومنهم الشيخ محمد الحامد، إلى حركة تمرد، التجأ بعض عناصرها إلى جامع السلطان، حيث تمت محاصرتهم، وأخيراً، أمر رئيس الوزراء، أمين الحافظ، باستخدام القوة لإخراج المعتصمين، وجرت اشتباكات، كان من نتائجها تدمير إحدى مآذن المسجد، ومقتل ما لا يقل عن سبعين من أعضاء الإخوان المسلمين، وبعد أن تمت السيطرة على الموقف، اعتقل آخرون ومنهم أحد قادة الحركة، مروان حديد، الذي سيعود ليقود حركة تمرد ثانية في منتصف السبعينيات.

والأمر اللافت في هذه المواجهة المبكرة، أنها أدت إلى موجة احتجاجات واسعة على انتهاك حرمة مسجد السلطان، وتحولت إلى حركة شعبية، قوامها الطلبة والمهنيون، والتجار، وتمحورت مطالبها حول إعادة الحريات المدنية والسياسية، وإطلاق سراح المعتقلين، ورفع حالة الطوارئ التي فرضها حزب البعث[2]. ولتبريد الأجواء واحتواء هذه النقمة، استقال أمين الحافظ من رئاسة الوزارة، وتم تكليف صلاح البيطار، الذي وعد باحترام الحريات الشخصية والعامة.

(2) Patrick Seale, Asad: The Struggle for the Middle East (Berkeley & Los Angles: University of California Press, 1988), p. 94.

ثم بدأ صراع جديد بين تيارين داخل حزب البعث، بين جيل الشباب المنحدر من أصول ريفية، والمنتمي إلى أقليات دينية (دروز، وإسماعليين، وعلويين)، وبين القيادة التاريخية للحزب التي مثلها ميشيل عفلق وصلاح البيطار، والتي عرفت بالقيادة القومية؛ فبحلول مارس/آذار 1966، نجح العسكريون داخل حزب البعث، وخصوصاً صلاح جديد وحافظ الأسد في التخلص من منافسيهم والاستئثار بالحكم[3].

كانت تلك الفترة قاسيةً على سوريا من عدة نواح، فعلى الصعيد الداخلي، تشدد هذا النظام الذي سيطر عليه صلاح جديد في سياساته الداخلية القائمة على تطبيق الاشتراكية، وانتهج سياسة معاداة ما سمي بمعسكر "الرجعيين" العرب. وفي مناخ التصعيد مع إسرائيل، ومحاولة استدراج مصر إلى هذه المواجهة، وقع عدوان 1967، الذي نتج عنه فقدان سوريا هضبة الجولان الاستراتيجية.

أججت الهزيمة صراعاً داخليا بين جناحي النظام الذي سيطر صلاح جديد على جناحه الحزبي، وحافظ الأسد الذي سيطر على جناحه العسكري، حول المسؤولية عن الهزيمة، إضافة إلى خلاف حول السياسات "الثورية" المتطرفة التي كان يتبناها جناح جديد. وكما هو معلوم فقد حسم حافظ الأسد هذا الصراع لصالحه في العام 1970، من خلال انقلابه على رفاقه في الحزب، واستيلائه على السلطة، فيما سمي "بالحركة التصحيحية".

ومن الأمور المهمة في هذه المرحلة، أن هزيمة 1967، كانت نقطة تحول في بداية انحسار المشروع القومي لصالح المشروع الإسلامي، الذي استرد نوعاً من شعبيته، في وجه الأداء المزري للتيارات القومية في سوريا ومصر، سواء في فشلها في تحقيق التنمية، أو المواجهة مع العدو الصهيوني، أو في قدرتها على إنجاح تجربة الوحدة، على الرغم من تأكيدها أن هذا هو الهدف الأولي لمشروعها.

---

(3) طالع حول هذه المرحلة كتاب،

Nikolaos Van Dam, The Struggle for Syria (London: I. B. Tauris, 1996).

3 - مرحلة المواجهة مع حافظ الأسد 1976-1982

هناك بعض المؤشرات على أن انقلاب حافظ الأسد قد استقبل بارتياح من قبل أكثرية من الشعب السوري، إضافة إلى الترحيب الإقليمي الذي حظي به، وذلك لتخليه عن السياسات المتشددة لسلفه صلاح جديد. لكن فترة شهر العسل هذه سرعان ما انتهت بالنسبة للحركة الإسلامية، فعلى الرغم من الإعلان عن بعض الخطوات على طريق بناء المؤسسات، ومنها إيجاد "الجبهة الوطنية التقدمية"، وتعيين مجلس تأسيسي لوضع دستور جديد في العام 1972، فقد كان واضحاً أن حدود هذه التجربة يتمثل في الاعتراف بالأحزاب العلمانية القومية واليسارية، التي كانت مستعدةً للانضمام إلى الجبهة، كأحزاب تابعة ورديفة لحزب البعث. وبكلمات أخرى، فلم يكن للحركة الإسلامية مكان في هذه التجربة، على الرغم من محدوديتها.

وكانت بداية المواجهة بين نظام الأسد والحركة الإسلامية، في أواخر العام 1972، عندما نشر مجلس الشعب الجديد مشروع الدستور، من دون إشارة إلى الإسلام؛ عندها انطلقت التظاهرات في عدة مدن سوريا، خصوصاً دمشق وحماة. وكانت هذه الحركة شعبيةً، شارك فيها أعضاء الإخوان وأنصارهم، وقادها علماء سوريا الكبار، من أمثال حسن حبنكة في دمشق، ومحمد الحامد في حماة. واستجاب الأسد لهذه الضغوط، بإضافة مادة تنص على أن "دين رئيس الدولة الإسلام"، وأن "الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع"[4]. ولإعطاء مصداقية لهذا التنازل، فقد أوعز الأسد إلى السيد موسى الصدر، رئيس المجلس الشيعي الأعلى في ذلك الوقت، بإصدار فتوى تنص على أن العلويين هم من الشيعة الإثنا عشرية، وبذا فقد زال العائق الشكلي لتولي الرئاسة من قبل الأسد[5].

---

(4) المادة الثانية من الدستور السوري. للاطلاع على الدستور السوري لعام 1973، وهو الدستور الحالي، طالع: http://www.parliament.gov.sy/ar/law.php

(5) Seale, Asad, p. 173.

ثم جاءت حرب أكتوبر/تشرين أول 1973، حيث التف الشعب السوري حول نظامه، خصوصاً في الأيام الأولى، حين أبلى الجيش السوري بلاءً حسناً، لكن الدعاية المبالغ حول الانتصار التاريخي، والبلاغة الإنشائية التي استخدمها النظام لكسب الشرعية، انقلبت إلى ضدها، مع تكشف حقيقة الهزيمة العسكرية، وفشل النظام في استعادة الجولان الذي احتل، بينما كان الأسد في موقع وزارة الدفاع.

وتجددت المواجهة بين الإخوان المسلمين والنظام السوري في العام 1976، في أعقاب التدخل السوري العسكري في لبنان، ضد القوى الفلسطينية والتقدمية والمسلمة، ولصالح الكتائب وحلفائهم الذين كانوا في موقع الدفاع. لكن الخلفية الحقيقية لتصاعد المعارضة تمثلت في عوامل داخلية بدأت تتضح، ومنها سياسات النظام وممارساته التي أفرزت، حسب إحدى أهم الدراسات عن الاقتصاد السياسي في سوريا، محاباةً وفساداً إداريا واسعاً، وتزايداً في دور الأجهزة الأمنية، إضافة إلى تزايد الوعي بطبيعة النظام الطائفية، ورافق ذلك اتساع فجوة عدم المساواة الناتجة عن ممارسات النظام الاقتصادية، وأخيراً تراجع دور الطبقة الوسطى المنحدرة من المدن في الحياة السياسية والاقتصادية[6].

والعامل الثاني الأساسي الذي دفع باتجاه المواجهة بين الحركة الإسلامية والنظام، تمثل في بروز تيار أقلية داخل الإخوان، يؤمن أن العنف هو الطريق الوحيد للتغيير، مع انسداد أفق العمل السياسي السلمي.

ولعل بدايات هذه التيارات تعود إلى المواجهات التي جرت في العام 1964، خصوصاً في حماة، والتي عمقت قناعة الناجين من تلك المواجهات، وعلى رأسهم مروان حديد، أن النظام الجديد لا يفهم إلا منطق القوة. وتؤكد بعض المصادر أن عشرات من أعضاء الإخوان قاموا بالتدريب في معسكرات فتح في أواخر الستينيات، وعادوا ليشكلوا نواة هذا التنظيم الجديد.

---

(6) Volker Perthes, The Political Economy of Syria Under Asad (London: I. B. Tauris, 1995), p. 5.

وهناك أمر آخر ساعد في نمو هذا التيار، هو انقسام جماعة الإخوان في بدايات السبعينيات، بين جماعة عصام العطار في دمشق ودير الزور، وبين تيار آخر على رأسه عبد الفتاح أبو غدة، وكان يسيطر على حلب وحماة، بينما انقسم إخوان آخرون بين هذين التيارين. ومع إنشاء التنظيم العالمي للإخوان المسلمين، في أعقاب خروج قادة الإخوان المصريين من السجون، تم الاعتراف بتنظيم حلب على أنه التنظيم "الشرعي"، وانتخب عدنان سعد الدين مراقباً عاماً له[7].

ومع عدم إقرار الخط العام لكلا التنظيمين في دمشق وحلب باستخدام القوة للتغيير، تبنت مجموعة حديد اسم "تنظيم الطليعة المقاتلة لحزب الله"، والتي تم تغييرها فيما بعد إلى "الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين"، في محاولة من قادة الطليعة لتوريط التنظيم العام في المواجهة مع الدولة.

وتميزت العمليات التي قام بها تنظيم الطليعة باستهداف مسؤولين أمنيين، وحزبيين، ثم تحولت إلى استهداف شخصيات عامة من الطائفة العلوية التي ينتمي إليها الرئيس الأسد؛ واستمرت هذه المواجهات على هذا الشكل إلى يونيو/حزيران عام 1979، حيث ارتكب مسؤولا تنظيم الطليعة في حلب -عدنان عقلة وإبراهيم اليوسف، والأخير ضابط التوجيه المعنوي في مدرسة المدفعية- مجزرةً في مدرسة المدفعية، وتم قتل أكثر من ثلاثين من طلاب صف الضباط، وكلهم من الطائفة العلوية. ورد النظام بإعدام ما ينيف على عشرين من معتقلي الإخوان، كانوا معتقلين قبل العملية، بعد محاكمة شكلية، حيث سيطرت روح الانتقام على القادة الأمنيين للنظام.

لقد كانت هذه العملية بداية حرب شاملة من النظام ضد الإخوان، وتوسعت لتشمل التيار الإسلامي بأكمله؛ وبعد أن أعلن النظام الحرب على الإخوان، تباينت وجهات

---

(7) طالع، "تركة مروان حديد"، في كتاب:
Umar Abd-Allah, The Islamic Struggle in Syria (Berkeley: Mizan Press, 1983).

نظر الإخوان حول كيفية التعامل مع هذا التصعيد الخطير، بين مناد بالحوار مع السلطة، خصوصاً على ضوء وجود حركة شعبية واسعة تنادي بإصلاحات سياسية واقتصادية، عبرت عنها النقابات المهنية والأحزاب السياسية الأخرى، وبين تيار نادى بإعلان الجهاد في مواجهة الحملة القمعية الشاملة، حيث اعتقد بعض هؤلاء بإمكانية إسقاط النظام، وأسهم في ذلك بعض النجاحات الجزئية التي حققها تنظيم الطليعة في بعض عملياته، والأثر النفسي الكبير الذي تركته الثورة الإسلامية في إيران.

لكن العامل الحاسم في تبني التنظيم العام لخيار المعركة، تمثل في استمرار عمليات التمشيط والقمع التي مارستها الأجهزة الأمنية والعسكرية، خصوصاً في محافظة حلب. ولعل من أهم المحطات الدموية في هذه المواجهات، مذبحة تدمر، التي جاءت بعد يوم واحد من إلقاء قنبلة على الرئيس الأسد في 26 يونيو/حزيران 1980، إذ قامت على أثرها سرايا الدفاع التي يقودها رفعت الأسد، شقيق الرئيس السوري، بقتل ما يزيد على 550 سجيناً إسلاميا أعزل في سجن تدمر الصحراوي، حسب المصادر الحقوقية الدولية[8]. وبعد أقل من أسبوعين، في 7 يوليو/تموز، أصدر مجلس الشعب القانون رقم 49 لعام 1980، والذي ينص على عقوبة الإعدام لمن ينتمي إلى حركة الإخوان، المحظورة أصلاً، يستثنى منها من يعلن توبته خلال ثلاثين يوماً.

في هذه الأجواء تبنت قيادة الإخوان المسلمين في الخارج خيار "الثورة الإسلامية"، وأصدرت "بيان الثورة الإسلامية في سوريا ومنهاجها"، ويتبين من قراءة هذه الوثيقة أن النظام السياسي الإسلامي البديل الذي تقدمه يستند إلى مبادئ دستورية، هي مزيج من المبادئ الإسلامية والتجربة الإنسانية، مما يجعلها تبدو أكثر ليبراليةً. فبعد أن يقدم البيان تبريراً في القسم الأول للثورة الإسلامية، ويدعو الطائفة العلوية إلى التخلي عن النظام، يقدم القسم الثاني معالم النظام الدستوري البديل القائم على المبادئ التالية:

---

(8) يسمي تقرير هيومان رايتس واتش هذه الفترة بـ "القمع العظيم: 1976-1982". طالع التقرير:
Human Rights Watch, Syria Unmasked: The Suppression of Human Rights by the Asad Regime (New Haven and New York: Yale University Press, 1991), pp.8-21.

1 - المساواة بين المواطنين وحمايتهم والحفاظ على كرامتهم.
2 - تبني نظام الشورى.
3 - الفصل بين السلطات.
4 - حرية تأليف الأحزاب السياسية.
5 - اعتماد نظام الانتخاب المباشر.
6 - حرية التفكير والتعبير.
7 - احترام حقوق الأقليات.
8 - ضمان استقلال القضاء[9].

من الصعب تصور إلى أي درجة كان الإخوان المسلمون يلتزمون بهذه المبادئ فيما لو نجحوا في الإطاحة بنظام الأسد بالأساليب الثورية؛ لكن الشيء المؤكد، أن أغلبية نظم الحكم التي جاءت نتيجة ثورات، وآخرها الثورة الإيرانية، قد أسست أنظمةً سلطويةً، بالرغم من الطابع الشعبوي الذي يميز هذه الأنظمة في مراحلها الأولى؛ ثم إن هذا الخطاب قد زاد من تخوف الطائفة العلوية، ودفع بأغلبية أعضائها للالتفاف حول النظام، بينما قسم الأغلبية السنية.

المهم أن النظام قد استطاع حسم المواجهة العسكرية لصالحه، خصوصاً بعد مجزرة حماة الشهيرة في 2 فبراير/ شباط5- مارس/آذار 1982، والتي ذهب ضحيتها ما بين خمسة إلى عشرة آلاف قتيل[10].

لقد كان واضحاً لكثير من المراقبين أن الإخوان يتحملون جزءاً كبيراً من المسؤولية عن الهزيمة، وذلك من خلال الانجرار إلى مواجهة غير متكافئة، سعى لها الشباب المتحمس من الطليعة -في أجواء من الإقصاء السياسي والحرمان من الفرص الاقتصادية والتمييز

---

(9) قيادة الثورة الإسلامية في سوريا، بيان الثورة الإسلامية ومنهاجها، دمشق، 1980/11/9، ص13-20.

(10) استناداً إلى المصادر الحقوقية الدولية، بينما تقدر مصادر الإخوان الرقم بحوالي عشرين ألفاً. طالع، مجموعة من الباحثين في المكتب الإعلامي للإخوان المسلمين، حماة: مأساة العصر. من منشورات التحالف الوطني لتحرير سوريا، من دون تاريخ.

الطائفي- وتلقفها التيار الاستئصالي في النظام، من رؤوساء الأجهزة الأمنية والقوى الانتهازية فيه، ودفع ثمن هذه المواجهة عشرات آلاف الضحايا، وتركت تركةً ثقيلةً على سوريا بأكملها.

وبعد هذه الهزيمة الساحقة للإسلاميين في حماة، عاد الانقسام إلى صفوف الإخوان حول المسؤولية عن الهزيمة، وحول عدة قضايا حيوية، نتعرض هنا لاثنتين منها:

الأولى: العلاقة مع القوى السياسية وتشكيل التحالفات.

الثانية: استراتيجية التعامل مع النظام بعد الهزيمة الساحقة.

فيما يتعلق بالقضية الأولى، دخل الإخوان تحالفين، أولهما، الجبهة الإسلامية في سوريا، مع بعض الجماعات الإسلامية الصغيرة في دمشق وحلب وحماة، إضافة إلى بعض العلماء. ولم يثر هذا التحالف إشكالية داخل صفوف الإخوان، خصوصاً أن أدبيات الجبهة جاءت مشابهةً لدرجة كبيرة لميثاق الثورة، وحشداً للجهود الإسلامية في مواجهة الهجمة الأمنية للنظام. ومن اللافت أن أهداف الجبهة حوت تناقضاً من خلال سعيها إلى إنهاء الأوضاع الشاذة، وإقامة الحكم الإسلامي من ناحية، وإشارتها في الفقرة التالية إلى إيجاد صيغة سياسية مقبولة لدى جميع المواطنين[11]. وفي تقييم سريع للجبهة، يظهر أنها لم تكن فعالةً بسبب الأجواء الأمنية القاسية التي سادت في تلك الفترة، إضافة إلى الانقسام الذي كان يعاني منه الإخوان الذين مثلوا العمود الفقري للجبهة.

لكن التجربة الأكثر إثارة للنقاش كانت في تشكيل، "التحالف الوطني لتحرير سوريا". فبرغم أن الإعلان عن التحالف جاء بعد أيام من مجزرة حماة، فالواقع أن المشاورات والنقاشات كانت دائرةً قبل ذلك، وضمت إلى جانب الإخوان، الجبهة الإسلامية،

(11) ميثاق الجبهة الإسلامية في سوريا، 17 من يناير / كانون الثاني 1981، ص 11.

وممثلين عن بعث العراق، والناصريين، وبعض المستقلين، ثم انضم إليها ممثل للحزب الشيوعي-المكتب السياسي، وشخصية من الطائفة العلوية.

ونص ميثاق الجبهة على عدة مبادئ، منها: العمل الجاد لإسقاط النظام بكل الوسائل، وعلى رأسها الكفاح الشعبي المسلح، وتشكيل حكومة مؤقتة تضع الأسس لجمعية تأسيسية ودستور جديد، والتأكيد على أن الإسلام دين الدولة، والشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع والتقنين، وضمان حرية المواطنين، وإعادة تشكيل الجيش السوري على أساس من الكفاءة والمهنية[12].

وعلى الرغم من اعتبار بعض قيادات الإخوان أن التحالف أسهم في إنهاء الصراع التاريخي بين التيارين القومي والإسلامي، واستطاعوا الحصول منهم على نص أن الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع، فإن توقيت الإعلان لم يكن موفقاً، إذ اعتبره كثير من الإخوان المتشددين الذين تربوا على منهج سيد قطب وسعيد حوى مخالفةً شرعيةً، إذ كيف يتم التحالف مع قوى مماثلة لتلك التي يحاولون إسقاطها؟ وكان هذا مثالاً آخر للفجوة التي تفصل بين القيادة والصف الإخواني، في الموازنة بين الفقه الشرعي والضرورات العملية.

أما ما يتعلق بالقضية الثانية، التي أسهمت في تعميق الانقسام الداخلي، فكانت مسألة المفاوضات مع النظام. ومع أن النظام كان هو المبادر، فقد تبين فيما بعد، أنه يريد استخدام المفاوضات لتعميق الخلافات الداخلية. فقد بدا واضحاً من هذه اللقاءات ومحاولات التوسط التي قام بها قادة إسلاميون من خارج سوريا، تركيز النظام على تحميل الإخوان مسؤولية ما جرى من أحداث، والسماح بعودة بعض المنفيين من خلال البوابة الأمنية، مع وعد بإطلاق سراح المعتقلين، بينما كان تقدير الإخوان أن الإشكال هو سياسي بالدرجة الأولى، ولذا فلابد من حل سياسي شامل، وهذا ما يفسر طرحهم لمطالب إصلاح سياسية، بدت طموحة على ضوء الهزيمة التي لحقت بهم. فمثلاً، قدم وفد الإخوان، في اللقاء الذي تم في ديسمبر/ كانون الأول 1984، إلى وفد النظام المطالب التالية:

---

(12) ميثاق التحالف الوطني في سوريا، 1982/3/11، ص 32-33.

1 - إلغاء قانون الطوارئ والأحكام العرفية.

2 - تعليق العمل بأحكام الدستور حتى يصار إلى صياغة دستور جديد.

3 - إعلان الحريات العامة.

4 - الدعوة إلى انتخابات حرة، حتى يختار الشعب ممثليه الحقيقيين.

5 - قيام هيئة تأسيسية تضع دستوراً جديداً للبلاد.

6 - اعتبار الجيش مؤسسة وطنية تضم كل فئات الشعب[13].

وعلى الرغم من أن النظام لم يأخذ هذا الأمر على محمل الجد، بعد أن حسم الأمر عسكريا، فإن ذلك لم يحل دون حصول انشقاق داخل الإخوان في صيف العام 1986، حيث لم يعترف عدنان سعد الدين بالانتخابات التي جرت في ذلك العام، وفاز فيها عبد الفتاح أبو غدة بفارق بسيط، فانشقت الجماعة بين هذين الجناحين، واستمر هذا الانشقاق حتى العام 1992.

لقد كان التحدي الأكبر للإخوان السوريين في عقد التسعينيات هو الصمود في وجه استمرار معاناة إنسانية هائلة لأعضائهم والمحسوبين عليهم، وتعنت رسمي بحل قضاياهم الإنسانية، التي شهدت تحسناً نسبياً تمثل في إطلاق سراح الآلاف منهم ومن المتعاطفين معهم، لكن من دون أن يرافق ذلك أي استعداد لإنهاء حالة الإقصاء أو وقف الملاحقات الأمنية للمفرج عنهم، وعلى الرغم من عدة محاولات للوساطة بين الطرفين، بما في ذلك عودة عبد الفتاح أبو غدة إلى سوريا في منتصف التسعينيات، إلا أنها لم تثمر عن إغلاق الملفات الإنسانية.

ومع نهاية التسعينيات، بدأت قيادة الإخوان تغير من خطابها في مواجهة النظام، وذلك بالتركيز على التصعيد السياسي والإعلامي السلمي ضده، مع إبداء استعداد للحوار، كما يبرز في هذه المرحلة تراجع عن الخطاب الثوري-الجهادي، وعدم التركيز على الدولة

---

(13) بيان من قيادة الإخوان المسلمين حول الأحداث الأخيرة، 1985/2/2، ص 24.

الإسلامية؛ ففي مقابلة مع صحيفة "الحياة"، يقول المراقب العام علي البيانوني عن شكل النظام الذي ينشدونه: "نريد نظاماً برلمانيا وتعددية سياسية حقيقية، وأن يبتعد العسكر عن السياسية، وأن تكون هناك حرية أسواق واقتصاد وإطلاق الحريات العامة، وإلغاء القوانين الاستثنائية، والأحكام العرفية"[14].

4 - مرحلة بشار الأسد: 2000-...

لا شك أن وفاة حافظ الأسد في 2000/6/10 مثلت نهاية مرحلة، على الرغم من أن الحكم انتقل إلى ابنه بشار، من خلال عملية دقيقة ومحكمة، لعبت فيها مؤسسات الدولة دوراً شكلياً، لكن الإجراءات الحقيقية تم تخطيطها وتنفيذها من قبل الأجهزة الأمنية المتحكمة؛ وتظهر البيانات والمقابلات التي صدرت عن جماعة الإخوان في سوريا تحفظاً على انتقال السلطة على شكل التوريث، لكنها تتحدث عن فرصة لإنهاء حالة العداء بين الجماعة والنظام، وإلى إمكانية فتح صفحة جديدة، تعيد إلى الشعب السوري لحمته ووحدته الوطنية، والسير بالبلاد نحو الحرية والتعددية والديموقراطية والمشاركة الشعبية. وتؤكد جملة هذه المواقف أن الطريق إلى الإصلاح الداخلي يمر من خلال الإفراج عن جميع المعتقلين السياسيين، والسماح بعودة المهجرين، وإلغاء القانون رقم (49)، ورفع حالة الطوارئ وإلغاء القوانين الاستثنائية[15].

وتزامناً مع الحراك السياسي، فيما سمي "بربيع دمشق"، الذي أفرز وثيقة الـ99، ووثيقة الألف، اللتين طالبتا بإطلاق سراح المعتقلين، ورفع حالة الطوارئ، والسماح بعودة المنفيين، وإطلاق الحريات العامة، والانتقال إلى نظام تعددي، أصدرت جماعة الإخوان في مايو/آيار لعام 2001، "مشروع ميثاق شرف وطني للعمل السياسي"، يبلور الخط السياسي الجديد للجماعة، ويمثل فراقاً مع خطاب الثمانينيات "الثوري-الجهادي".

(14) "مراقب الإخوان في سوريا: ننوي التصعيد سياسيا مع إبداء استعدادنا للحوار". صحيفة الحياة، لندن، 1998/1/28، ص 4.

(15) طالع مثلاً: "الإخوان المسلمون في سوريا: جماعة واحدة وموقف موحد". لندن في 2000/7/9.

ينطلق المشروع من ثلاثة ثوابت: أولها: أن الإسلام هو مرجعية دينية وحضارية، وبالتالي فهو عنصر موحد لكل أبناء الشعب السوري، وثانيها: انتماء سوريا إلى المنظومة العربية، تركز على عدم تناقض هذا الانتماء مع الهوية الوطنية، وثالث هذه الثوابت: الاستفادة من التجارب البشرية.

ثم يطرح المشروع هدفين رئيسيين: الأول، بناء الدولة الحديثة، وهي دولة تعاقدية، ومؤسسية، وتعددية، وتعلو فيها سلطة القانون، وتداولية، ومدنية. أما الهدف الثاني، فهو مواجهة تحديات البناء العام الذي يشمل بناء الفرد، والمجتمع، ومؤسسات المجتمع المدني، وتحدي الإنجاز، وبناء النظم، وتحدي التنمية الشاملة[16].

وقد تم إقرار هذا المشروع في مؤتمر في لندن عام 2002، ضم بالإضافة إلى الإخوان، شخصيات ذات خلفيات قومية ويسارية وحقوقية، مع إضافة بعض النقاط المهمة، مثل الالتزام بمصلحة الوطن، ووضعها فوق المصالح الذاتية والحزبية، والالتزام بالعمل العام بعيداً عن الأساليب السرية، والالتزام بآليات العمل السياسي الديموقراطي ووسائله، مؤكدين الحق المتكافئ للجميع، إضافة إلى الالتزام بنبذ العنف، وبالتعاضد على حماية حقوق الإنسان. وأخيراً، وفيما بدا رسالة واضحة لبشار الأسد، اشتمل الميثاق الوطني على فقرة تبدي تفهماً "للتدرج في تحقيق الأهداف العامة لهذا الميثاق"[17].

ويفصل المشروع السياسي الذي أصدرته الجماعة في نهاية العام 2004، في كل هذه النقاط، ويؤصلها بشكل شرعي، طارحاً اجتهادات جديدةً، ومتبنية اجتهادات لمفكرين إسلاميين معاصرين[18]. وعموماً، فقد لاقى هذا الخطاب الجديد تجاوباً طيباً من القوى السياسية المعارضة الأخرى، لعل أهم تطور فيه يتمثل في استعداد الحركات والشخصيات

---

(16) جماعة الإخوان المسلمين، "مشروع ميثاق شرف وطني للعمل السياسي". لندن 3 آيار 2001.

(17) "الميثاق الوطني في سوريا". المنبثق عن المؤتمر الوطني الأول للحوار. لندن 2002/8/25.

(18) رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، المشروع السياسي لسوريا المستقبل، دمشق 2004. المشروع متوفر على موقع الإخوان الإلكتروني:

http://www.ikhwansyria.com/index.php?option=com_content&task=view&id=35&Itemid=137

والأحزاب داخل سوريا، المطالبة بأن يُشمل الإخوان في أي حراك سياسي على طريق بناء نظام سياسي تعددي، لكن النظام القديم/الجديد لبشار الأسد لم يبد تجاوباً حقيقيا مع أي من هذه الطروحات، الأمر الذي دفع بالإخوان إلى دخول المرحلة الثانية من حكم بشار، والمنتقلة من مرحلة المطالبة بالإصلاح إلى المطالبة بالتغيير الشامل.

تعتبر النقطة الفاصلة بين تصعيد الإخوان، ومعهم باقي فصائل المعارضة الداخلية والخارجية، ضد نظام بشار هو المؤتمر القطري العاشر لحزب (البعث العربي الاشتراكي)، والذي انعقد في يونيو/حزيران 2005. فقد وضعت المعارضة، بمن فيهم الإخوان مجموعةً من المطالب الأساسية، كانت تأمل في أن يأخذها المؤتمر على محمل الجد، وتضمنت ما يلي: أولاً: إطلاق سراح المعتقلين وإغلاق الملفات الإنسانية. ثانياً: رفع حالة الطوارئ المفروضة على البلاد منذ عام 1963، ثالثاً: إلغاء القانون 49 الذي يقضي بإعدام من ينتمي إلى الإخوان المسلمين، رابعاً: تعديل المادة الثامنة من الدستور التي تكرس احتكار حزب البعث للحكم. وكان الإخوان قد ضمّنوا مطالبهم في بيان دعا إلى عقد مؤتمر وطني شامل خلال ثلاثة أشهر، يضع برنامج عمل للإنقاذ والتغيير، يبدأ من إلغاء المادة الثامنة للدستور، وينتهي بإقامة جمهورية دستورية ديموقراطية[19].

رد النظام على كل هذه الدعوات والمطالب كان بالنفي، ما خلا الوعود بالنظر في تجميد بعض مواد قانون الطوارئ. وفي هذه الأجواء، ومع تصاعد الضغوط الخارجية على النظام السوري بسبب سياساته الخارجية في لبنان والعراق وفلسطين، بلورت المعارضة الداخلية والخارجية، إعلان دمشق للتغيير الوطني الديموقراطي، والذي كان الإخوان أول المنضمين له من المعارضة في الخارج.

ويلخص إعلان دمشق كل التوافقات التي توصلت إليها المعارضة خلال السنوات الخمس الأولى من حكم بشار، ومن أهمها، العمل من أجل إنشاء النظام الوطني الديموقراطي،

---

(19) بيان من جماعة الإخوان المسلمين، "النداء الوطني للإنقاذ"، لندن، 2005/4/3.

ورفض منطق الإصلاح الترقيعي لصالح التغيير الجذري الشامل، ورفض منطق الإقصاء الذي يمثل إحدى دعائم النظام البعثي، كما أن النص على اعتبار الإسلام "الذي هو دين الأكثرية وعقيدتها بمقاصده السامية، وقيمه العليا، وشريعته السمحاء، يعتبر المكون الثقافي الأبرز في حياة الأمة والشعب"[20]، يبدو محاولة لكسب الصف الإسلامي لتشيكل حالة إجماع بهدف إقامة نظام سياسي ديموقراطي تعددي لا يقصي أي فصيل وطني.

وأخيراً، شارك الإخوان في تأسيس جبهة الخلاص الوطني، مع عبد الحليم خدام، نائب الرئيس السابق الذي انشق عن النظام، في أواخر العام 2005. وتقوم الجبهة على التوافقات التي أنجزتها المعارضة السورية، بما فيها إعلان دمشق، وتحاول طرح برنامج عملي للتغيير، يتمثل في إيجاد حكومة انتقالية، تلغي دستور عام 1973، وكل القوانين الاستثنائية، وتمهد الطريق لعقد مؤتمر تأسيسي لصياغة دستور جديد، يرسخ قواعد نظام ديموقراطي تعددي مدني[21].

ثانياً: آفاق التحول الديموقراطي

لم يكن الاستعراض التاريخي لتجربة الإخوان السياسية في سوريا بقصد السرد أو التوثيق، بقدر ما كان الهدف منه هو استنباط بعض النتائج التي يمكن أن تؤسس لعلاقة مستقبلية بين الحركة الإسلامية والنظام السياسي؛ ولعل من أهم هذه النتائج ما يلي:

تؤكد بدايات جماعة الإخوان المسلمين في سوريا أنها كانت حركةً إسلاميةً، ذات أهداف إصلاحية، وتؤمن بالعمل من خلال المجتمع، والمشاركة السياسية، كما وضح من تجربتها قبل العام 1963، ومع أن الحركات السياسية الأخرى، خصوصاً حزب البعث، قد لجأت إلى الأساليب الانقلابية للوصول إلى الحكم منذ نهاية الأربعينيات، إلا أن الحركة

(20) "إعلان دمشق للتغيير الوطني الديمقراطي". دمشق، 2005/10/16.

(21) "جبهة الخلاص الوطني: المشروع الوطني للتغيير". بروكسل، 2006/3/17.

الإسلامية لم تستثمر في هذا الطريق، فمن المأثور عن عصام العطار، عندما عرض عليه في أواخر فترة الانفصال وبداية حكم البعث أن يقود بعض الضباط السنة المستقلين، قوله، إنه لا يؤمن إلا بالوسائل الديموقراطية للوصول إلى الحكم.

ومع ذلك، فقد خاضت جماعة الإخوان مواجهةً مسلحةً مع النظام "الأسدي"، وبررت استخدام الكفاح المسلح لقلب نظام الأسد. ويؤكد قادة الإخوان أن هذه المواجهات قد فرضت عليهم، وأنهم لا يعتبرون هذا الأسلوب هو "الأصل" في منهجم وطريقة عملهم، ويؤكدون أن اجتهادات التسعينيات ما هي إلا عودة للمنهج الأصيل، الذي أرسته القيادات التاريخية مثل السباعي ومبارك والعطار[22].

إن حركة الإخوان كانت تتصرف عبر الفرص المتاحة لها، فتجربتا المشاركة السياسية والمواجهة، كانتا استجابةً للظروف التي حددها النظام السياسي في كلتا الحالتين. والحقيقة أن هناك إجماعاً على أن واقع الإقصاء والتمييز الطائفي والقمع واستشراء الفساد، كلها شكلت أرضية للعنف، ودفعت بتنظيم (الطليعة) لتبني المواجهة المسلحة.

ولم تكن حركة الإخوان متميزةً في ظاهرة الانقسامات والانشقاقات التي عانت منها، فالحزبان الآخران، البعث والشيوعي، عانيا من الأمراض نفسها، الأمر الذي يظهر هشاشة الأحزاب السورية، حيث مازالت تلعب عوامل القرابة والولاء العائلي، والإقليمي، والطائفي، الدور الأبرز في أدائها.

إن بروز تيار يؤمن بالتغيير عن طريق العنف، أفرزته شروط الإقصاء والممارسات القمعية، وتأثر بالروح الثورية لتنظيمات إسلامية، استمدت من الإسلام تبريراً إيديولوجيا، لمقارعة الظلم، وتحقيق العدالة، وغذاه قراءة خاطئة لكتابات سيد قطب وسعيد حوى، وغيرهما. لكن وعلى الرغم من أن هؤلاء كانوا أقليةً ضمن الحالة الإسلامية، فقد نجحوا في

---

(22) طالع، "كلمة المراقب العام للإخوان المسلمين بشأن المشروع السياسي للجماعة"، لندن، 2004/12/16.

استدراج الأغلبية إلى تبني خطاب، لم تكن تؤمن به أغلبية القيادات التي أصبحت منقادةً من قبل الشباب المتطرف، وهنا تكمن خطورة التنظيمات العقائدية السرية.

جرت المواجهة/القمع الشامل للنظام في ظروف إقليمية ودولية مواتية للنظام، حيث كان هناك تحكم كامل للنظام بالإعلام، ففي غياب القنوات الفضائية والإنترنت والهواتف النقالة، لم يسمع العالم بمجزرة حماة إلا بعد انتهائها، من قبل بعض الناجين والشهود الأحياء.

ومما لا شك فيه أن التنظيمات الإخوانية، في الأقطار العربية الأخرى، خصوصاً تلك التي كان لها علاقة مع النظام السوري، قد أسهمت في إعادة تقييم تجربة الإخوان في نهاية التسعينيات، والدفع باتجاه التخلي التام عن أسلوب المواجهة المسلحة.

وعلى ضوء هذه الاستنتاجات، يمكن استقراء بعض الاحتمالات المستقبلية لعلاقات الإسلاميين السوريين بالنظام السياسي، خصوصاً فيما يتعلق باحتمالات التحول الديموقراطي؛ وهنا لا بد من التأكيد على جملة من الأمور:

أولاً: من الناحية الفكرية والتنظيرية، ليس لدى الإخوان المسلمين إشكال حول الدولة الديموقراطية، وحول المشاركة في النظام الديموقراطي كحزب سياسي قانوني، والالتزام بنتيجة العملية الديموقراطية، مثلما برهنت مرحلة ما قبل البعث؛ والحقيقة، فإن تعريف الإخوان للدولة الحديثة التي ينشدونها في برنامجهم السياسي، يطابق المفهوم الإجرائي للدولة الديموقراطية، بكل عناصرها، التعددية، والتعاقدية، والتناوب السلمي على السلطة. أما عن احتمال احتكار السلطة من قبل الإسلاميين في حال فوزهم في انتخابات حرة ديموقراطية، فإن هذا الأمر مستبعد، لأن أي حركة سياسية لها نصيب من الفوز بانتخابات حرة وتنافسية، ليس من مصلحتها إلغاء العملية التي تفسح لها احتمال المشاركة في الحكم، خصوصاً أن مثل هذه الحركة

قد عانت الأمرّين من النظام البديل للديمقرطية. والأمر الثاني الذي يجعل هذا الأمر مستبعداً، يتمثل في وعي الإسلاميين السوريين للطبيعة التعددية للمجمتع السوري، حيث التعددية الدينية والطائفية والعرقية والفكرية والسياسية، ففيما لو تمت مأسسة هذه التعددية من خلال قانون أحزاب عصري وعادل، فإنه سيكون من الصعوبة بمكان لتيار واحد الحصول على أغلبية مطلقة، تمكنه من التحكم بباقي القوى والتيارات السياسية.

ثانياً: من المستبعد تماماً أن يعود الإخوان إلى المواجهة المسلحة مع النظام، على ضوء استمرار رفض النظام للاستجابة لمطالبهم في حل القضايا الإنسانية العالقة، وملاقاة الإخوان فيما يتعلق بمطالب الإصلاح. ويبقى أمام الإخوان خيارات العمل الداخلي بعيد المدى ضمن المجتمع لخلق حالة ضاغطة، وتقويتها من خلال تشكيل التحالفات والقواسم المشتركة مع باقي فئات المعارضة، مع الاستفادة من الفرص التي تتيحها التطورات الإقليمية والدولية. كما أنه لا يمكن استبعاد أن يجدد الطرفان إمكانية الحوار بينهما، خصوصاً إذا ما اقتنعا بأن نتائج الحوار ستعزز مصالحهما المشتركة، مع وجود أطراف ثالثة وسيطة. وقد تزيد التطورات الإقليمية والتحديات المشتركة من فرص نجاح الحوار، بينما تقلل منه التركة الثقيلة لفترة المواجهة، وعدم استعداد النظام لمعالجة الأبعاد الإنسانية لتلك الفترة.

ثالثاً: بما أن النظام السوري هو المحدد الرئيسي لشكل العلاقة، لا مع الحركة الإسلامية فحسب، بل مع كل القوى السياسية المعارضة؛ فإن أي حديث عن المستقبل يجب أن يركز على رؤية النظام لمستقبل سوريا، وهنا يمكن رصد أن الإصلاح السياسي لم يكن أولوية بالنسبة لنظام بشار الأسد، منذ خطاب القسم الأول، إذ يتخوف النظام من إصلاح سياسي، مهما كان بطيئاً وتدريجيا، لأنه يعني خسارة كثيرين من المنتفعين لمواقعهم وامتيازاتهم، ومن هنا كان الحديث عن أولوية الإصلاح الاقتصادي والإداري، ثم استخدم النظام مبرر التطورات الخارجية والضغوطات التي نتجت

عن سياساته في السنوات الأولى تجاه دول الجوار، من أجل إبطاء عجلة الإصلاح الاقتصادي والإداري. واستناداً إلى سجل بشار الأسد في فترة حكمه الأولى (سبع سنوات)، لا يمكن توقع أن يمضي النظام في إصلاحات سياسية حقيقية، خصوصاً بعد شعوره بأن وتيرة الضغوط الخارجية بدأت تضعف. ولن يخطو النظام خطوات واسعة وحقيقية على طريق الإصلاح – على الأغلب، لأنه لا زال ينظر بعين القلق إلى ما ستسفر عنه المحكمة الدولية الخاصة باغتيال رفيق الحريري؛ فقبل أن يتأكد أنها لن تطال مسؤولين من الصف الأول، سيبقى هذا هو الهاجس الأول والأولوية القصوى على سلم أولوياته. كما أن النظام يضع في تقديراته قوة المعارضة الداخلية، بما فيها الإخوان، التي مازالت غير قادرة على إيجاد حركة شعبية ضاغطة، بشكل يجعله يبدي استعداداً لتقديم تنازل تجاه هذه القوى؛ كذلك يمكن النظر إلى عقلية رجالات النظام، ومن بينهم بشار الأسد، الذين ترعرعوا في ظل نظام سلطوي، لم يكن من ضمن المهارات التي تلقوها تدريباً على الثقافة الديموقراطية في علاقتهم بالآخر.

وهناك احتمال آخر يتعلق بمسيرة النظام، هو سقوطه، كما حصل لأغلب الأنظمة المشابهة حول العالم، خصوصاً في أوروبا الشرقية؛ ومع أن هذا الاحتمال كان وارداً في أوج الضغوط الشديدة التي تعرض لها النظام، وظهور بوادر انشقاقات داخلية، تمثلت في "انتحار" وزير داخلية النظام ورجل الأسد القوي في لبنان لما يزيد عن عقدين، غازي كنعان، وانشقاق نائب الرئيس السابق، عبد الحليم خدام؛ إلا أن النظام استطاع امتصاص آثار هذه الانشقاقات، وخفت وتيرة الضغوط الخارجية، بفعل الفشل الكارثي لسياسات إدارة جورج بوش في العراق، الأمر الذي رفع من معنويات النظام السوري، وبدأ عملية الخروج من عزلته.

كما استطاع النظام السوري استئناف المفاوضات غير المباشرة مع إسرائيل، عبر الوسيط التركي، مما جعل إسرائيل توظف علاقاتها لتدفع باستمرار الوضع الراهن في سوريا، وتناهض فكرة التغيير الداخلي في هذا البلد، باعتبار النظام الضعيف المجرب هو أفضل البدائل من وجهة نظرها.

ويبقى العامل الخارجي الأساسي الضاغط هو المحكمة الدولية في قضية اغتيال رئيس الوزراء اللبناني السابق رفيق الحريري؛ فلو أثبتت هذه المحكمة مصداقيتها، فإنها قد تكون العامل الأساسي في زعزعة النظام، خصوصاً إذا توصلت إلى إدانة مسؤولين كبار فيه، وهناك مؤشرات تدفع بهذا الاتجاه، وأخرى تدفع بالاتجاه المعاكس، الأمر الذي يجعل من الصعوبة بمكان توقع اتجاه سير الأحداث وأثرها على أمن واستقرار النظام.

لكن الأمر الأكيد، أنه في حال تحييد هذا العامل، فإن احتمال سقوط النظام سيتراجع أكثر، خصوصاً أنه مازال يسيطر على الأجهزة القمعية، ولا يواجه معارضةً قويةً، ويستغل سلبية وتخوف أغلبية المواطنين من احتمالات التغيير العنيف، وانعكاسات ذلك على التوازن الطائفي الدقيق.

ومن الاحتمالات المرجحة، أن يتخذ النظام خطوات صغيرةً وبطيئةً على خطى الإصلاحات الاقتصادية والإدارية والسياسية الشكلية، كأن ينشئ مجلساً للشورى، ويوسع الجبهة الوطنية التقدمية، ضمن استراتيجية، يوظف فيها هذه التطورات مع سياسة خارجية أكثر براغماتية، بهدف استمرار الحكم من دون تغييرات جذرية أو تنازلات تذكر.

ومع أن عوامل استمرار الوضع الراهن في الحالة السورية هي الأقوى، فإن وجود بعض التيارات والديناميكيات تحت الأرض، ومنها تفاقم الأزمة الاقتصادية، وتزايد البطالة بين قطاع الشباب، وتزايد الاحتقان الطائفي، وتعالي الوعي والحراك القومي لدى الأكراد، وتنامي مجموعات إسلامية متطرفة—برعاية النظام وبشكل مستقل عنه- وأخيراً اتساع الفارق بين النخبة الاقتصادية المنتفعة من النظام والأغلبية الفقيرة، كل هذه العوامل منفردة أو مجتمعة، تضع النظام أمام تحديات من نوع جديد لم يعتد عليها.

وفيما لو تم تحييد العوامل الخارجية التي تعمل لصالح النظام، كأن يضعف توظيف الضغوط الخارجية، أو يحصل تطور مهم في مباحثات السلام، بما يسحب من النظام مبررات

استمرار دولة المخابرات، بشكلها الحالي، هذه التطورات ستضع النظام أمام استحقاقات داخلية من نوع جديد، وتفتح الباب أمام ممكنات غير محسوبة.

وهكذا واستناداً إلى هذا الاستقراء، فإن هناك بعض العوامل التي تدفع باتجاه اتخاذ النظام لخطوات على صعيد التصالح التاريخي مع الحركة الإسلامية، بينما لا تزال هناك عوامل، منها موضوعية وأخرى نفسية، لا تشجع على هذا الاحتمال. لقد قدمت الحركة الإسلامية، ومعها المعارضة السورية عموماً طروحات متطورةً على طريق الإصلاح السياسي، وأبدت قبولاً بالوريث، وصنفته على أنه "مصلح"، وأبدت تفهماً لمنطق التدرج، ومع ذلك قرر النظام الإلقاء بهذه الطروحات عرض الحائط.

لقد أثبتت تجارب التحول الديموقراطي السلمي الناجحة أن هناك عدة عوامل ترجح من احتمالات نجاح هذه العملية، منها أن يتم تبنيها من القيادات السياسية القادرة والكفؤة، وأن تأخذ منحنى تدريجيا. مع تراجع الاستقطاب السياسي حول القضايا المتنازع عليها أثناء عملية التحول، وأخيراً، تتزايد فرص نجاح عملية التحول الديموقراطي إذا لم تهدد المصالح الحيوية للقوى المحلية والإقليمية والدولية[23].

وبالنظر إلى الحالة السورية في هذه اللحظة التاريخية، فإنه من الصعب على المرء أن يكون متفائلاً بتوقع تحول ديموقراطي قريب في هذا البلد، خصوصاً بعد أن أسهمت تجربة العراق بإقناع كثيرين في المنطقة، بأن استمرار الوضع الراهن أقل سوءاً من تكلفة التغيير لأنظمة لا تحمل شعوراً كبيراً بالمسؤولية تجاه شعوبها ودولها.

(23) طالع كتابنا. التحول الديمقراطي والتحدي الإسلامي في العالم العربي: 1980-2000. عمان دار المنار، 2002.

الإخوان المسلمون في سوريا الدين والدولة والديموقراطية

د. رضوان زيادة(*)

يزداد الحديث اليوم بشكل مطرد عن تشجيع الإسلاميين المعتدلين Engaging Moderate Islamists على المشاركة في العملية السياسية في العالم العربي، وتتخذ الكثير من المشاريع والتقارير هذا المفهوم عنواناً لها وشعاراً. وتتخذ المقابلة بين الحركات الإسلامية في العالم العربي، والأحزاب المسيحية في أوروبا، كمدخل رئيسي للقبول بهذه الفرضية، حيث أثبتت التجربة أنه بقدر ما تشجع الحركات السياسية على المشاركة؛ فإن ذلك إنما يكون بهدف توطينها، وهو بالتأكيد أفضل من نبذها، بما يؤدي إلى تطرفها وعدائها للأنظمة القائمة، وحتى المجتمعات.

(*) باحث زائر في جامعة هارفارد.

إن دور الحركات الإسلامية وموقعها في المشهد السياسي العربي يرتبط بمدى الاعتراف بشرعيتها، واحترام خطابها الأيديولوجي، على اعتبار أنها شكل من أشكال العلاقة مع الاجتماع المدني العربي، وأنها تحتفظ بإشكاليتها الخاصة في علاقتها مع السلطة السياسية.

كما أن هذه الحركات تحتفظ بمفهوم خاص لمفاهيم الدولة المدنية والديموقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان، وغير ذلك مما يشكل الأسس، التي يجب على كل الأحزاب وحركات الاجتماع السياسي أن تقر بها وتؤمن بالعمل بها. فتحليل علاقة هذه الحركات الإسلامية مع هذه المفاهيم يعد خطوةً باتجاه الإقرار بضرورة تبيئة هذه الحركات، وإدماجها ضمن الحقل السياسي العربي، كخطوة لابد منها من أجل الوصول إلى دمقرطة الحياة السياسية العربية، وتقعيدها على أسس الحداثة السياسية القائمة على الديموقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان.

إن العلمانيين العرب الذين يرفضون فكرة الإدماج أو التشجيع، ينطلقون من اعتبار أن العلمانية هي الفضاء الوحيد للديموقراطية السياسية، ويؤمنون بالعلمانية كفكرة خلاصية، ولذلك لم يستطيعوا أن يطوروا نموذجاً للعلمانية قابلاً للتطبيق في البلاد العربية. وللعلمانية أشكال مختلفة، فعلمانية فرنسا، بتطبيقها الحر في ضمن ما يطلق عليها العلمانية اليعقوبية بعد 1905، تختلف عن كل نماذج العلمانية الموجودة في أميركا وأوروبا مثلاً.

والعلمانية عبارة عن تنويعات تعبر عن فهم للعلمانية السياسية، مختلف تماماً عن العلمانية الدينية أو الاجتماعية، وأكبر دليل على ذلك حل الأزمة في إيرلندا الشمالية بين الكاثوليك والبروتستانت، والذي كان حلاً سياسياً ولم يكن حلاً دينياً أو طائفياً؛ وبالتالي، يجب العمل على تطوير مفهوم وأشكال وتنويعات العلمانية، وهذا يعود بشكل رئيسي إلى اختلاف الخبرة السياسية الاجتماعية للمجتمعات. كما أنه لا يمكننا القول إن الولايات المتحدة بلد علماني في المطلق، لأن الولايات المتحدة كبلد نشأت من تجمع مهاجرين؛ منهم من يبحث عن السعادة الدينية، أو الاقتصادية، وبالتالي راح كل منهم يبحث عن السعادة

بمفهومه الخاص، ولم يكن للعلمانية في الولايات المتحدة أن تتطور بوصفها عدوةً للدين، كما تطورت كنزاع بين الدولة والدين متمثلة في الكنيسة، خصوصاً في فرنسا.

ووفق الاختلافات التاريخية، علينا أن نفكر في مفهوم العلمانية في الدول العربية بشكل مختلف تماماً، فالعلمانية ربما تعني فصل الدين عن الدولة، لكن ليس بالضرورة أن يؤدي ذلك إلى فصل الدين عن السياسة، لأن الدين -كما نعرف- يشكل رأس مال ثقافياً ورمزياً لكل النخب السياسية والثقافية، فكيف لنا أن نعزل إرثاً كبيراً من النقاش في المجال السياسي العام؟ وبالتالي من الممكن الحديث عن فصل الدين عن الدولة كمحدد رئيسي للأحزاب السياسية، لكن لا نستطيع الحديث عن فصل الدين عن السياسة، لاسيما في منطقة يشكل الدين بتنوعاته المختلفة -الإسلامية واليهودية والمسيحية- منبعه.

إننا نشهد في العالم العربي حالةً معاكسةً تكمن في أن الدين قد أصبح جزءاً من استراتيجية الحزب الحاكم، من أجل ضمان بقائه في السلطة، إذ نلحظ وجود خطاب سياسي رسمي مواز، يحاول استثمار الدين بشكل صريح وواضح، كما حصل في أكثر من بلد عربي كمصر والجزائر والعراق وسوريا، خلال فترة وجود الرئيس العراقي الراحل، صدام حسين، في الحكم، كما أن المواقف والتصريحات السياسية للرئيس والمسؤولين أصبحت تأخذ موقفاً أيديولوجياً صريحاً من استثمار المشاعر الدينية، وهذا ما برز بشكل واضح في أكثر من بلد عربي، خلال أزمة الرسوم الدانماركية على سبيل المثال.

ويمكن القول إن هذا الخطاب -بشكل ما- يعد انجرافاً وراء عودة المظاهر الدينية بقوة إلى المجتمع، سواء لدى الأجيال المتقدمة في السن، أو الأجيال الشابة التي لم تجد أمامها حياةً سياسيةً مفتوحةً لممارسة النشاط السياسي، وغزارة الخطوط الحمراء التي تمنع النشاط الاجتماعي، وبالتالي وجدت نفسها عرضةً للتأثر بشكل كبير بالخطاب الديني بدرجاته المختلفة، مما يفتح القول إن الدولة ذاتها التي تتهم الحركات الإسلامية باستثمار الدين، إنما توظف الدين لصالحها، وتدرك جيداً قوة تأثير الرأسمال الديني في المجال العام، لذلك تسعى إلى احتكاره، ومنع الحركات الاجتماعية أو الدينية من توظيفه لصالحها، وهو

ما يؤكد لنا عدم قدرة فصل الدين عن السياسة، لكن لا مفر من تحديد العلاقة بين الدين والدولة.

الدين والدولة في سوريا: علاقة مبكرة

تعود العلاقة بين الدولة السورية والإسلام، ممثلاً في مؤسساته الرسمية، أو غير الرسمية، أو عبر خطابات المؤمنين بدوره في الحياة العامة، إلى ما قبل نيل سوريا استقلالها السياسي في العام 1946.

فقد أتاحت فترة التنظيمات العثمانية فرصةً للكثير من علماء الدين الدمشقيين تأسيس جمعيات خيرية ظاهرها الخطاب الدعوي والخيري، لكنها ما انفكت عن ممارسة دور سياسي بشكل من الأشكال.

لقد جاءت الجمعيات كتعبير عن رغبة "العلماء" في استرداد نفوذهم بعد تضاؤل سلطتهم المعنوية بعد الإجراءات التي اتخذتها الدولة العثمانية آنذاك فيما يعرف بالتنظيمات التي منحت قيمةً إلى المعرفة غير الدينية. إذ برزت سلطة المصلحين الذين اعتقدوا أنه من الضروري الاستعارة من أوروبا مفاهيمَها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي لا بد منها في تأسيس وبناء الدولة الحديثة، واعتبروا وفقاً لذلك أن العلماء يشكلون عائقاً في مشروع الإصلاح الذي اتبعته الدولة العثمانية مع نهاية العام 1860، والذي وجد تعبيره في طريقة تصميم المدارس العامة في الإمبراطورية العثمانية عبر تلقين المهارات والمعرفة التي يتميز بها أصحاب الحرف الحديثة، سواءً كانوا بيروقراطيين أو محامين أو أطباء أو ضباط جيش، وبازدياد عدد هذه المدارس تزايد عدد العثمانيين المتعلمين والمتمسكين بقيم التنظيمات حيث طرحوا مصالحهم ونظرتهم العامة بطريقة أضرت بموقع العلماء وسلطتهم[1].

---

(1) David Dean Commins, Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, Oxford University Press, USA ,1990.

وقد ترجم الكتاب إلى العربية، طالع: ديفيد دين كومنز، الإصلاح الإسلامي: السياسة والتغيير الاجتماعي في سوريا أواخر العهد العثماني، ترجمة د. مجيد الراضي، دمشق، دار المدى، ط1 1999، ص25.

وجاء التهديد الأكبر لسلطة العلماء وتأثيرهم في المجتمع عبر إدخال المصلحين العثمانيين في العام 1869 قانوناً تعليمياً لإقامة نظام موحد من المدارس الابتدائية والمتوسطة والإعدادية والعليا، وعلى الرغم من أنه لم يكن لهذا القانون سوى أثر ضئيل ومباشر في دمشق، إلا أنه حرض العلماء على المقارنة بين هذه المدارس ومدارس الإرساليات التبشيرية التي بدأ يزداد عددها بكثرة في بلاد الشام[2].

واحتدم الجدل بقوة في يناير/كانون الثاني 1879 عندما فتحت مدرسة بروتستانتية بريطانية لتعليم البنات المسلمات. عندها استغل الوالي الشهير مدحت باشا هذه المسألة ليقنع العلماء ووجهاء المسلمين بتشكيل جمعية خاصة هي جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية، لتبادر إلى تأسيس المدارس الابتدائية للأطفال المسلمين، وقد افتتحت الجمعية عدداً من المدارس للذكور والإناث[3]؛ وهكذا جاءت الجمعيات كرد سياسي غير مباشر على سياسة التعليم التي اتبعتها الدولة العثمانية، خلال فترة ما يعرف بالتنظيمات، وكانت هذه الجمعيات "البديل" بالنسبة للعلماء، يهدفون من ورائها إلى استرجاع تلك المكانة الأساسية التي كان يتمتع بها الإسلام داخل المجتمع، والتي كان يحمل لواءها طبقة العلماء.

تكاثرت في ما بعد الجمعيات الدينية، والتي كان يقود تأسيسها شخصيات بارزة في المجتمع الدمشقي، معظمهم ينتمي إلى طبقة "العلماء"، فقد تأسست جمعية "الهداية الإسلامية" عام 1931 وكان كامل القصار أشهر شخصياتها، ثم جمعية التمدن الإسلامي التي تأسست عام 1932، وكانت تضم ممثلي طبقة البورجوازية الصغرى من فقهاء، وخطباء جوامع، وأطباء، ومحامين، وكان على رأسها عدد من الشخصيات البارزة، ذات الانتماء العائلي التقليدي الدمشقي العريق كأحمد مظهر العظمة، ومحمد بهجة البيطار وغيرهم[4]، وقد لعبت دوراً بارزاً فيما بعد في رفد الكتلة الوطنية، التي كان لها دور محوري في نيل سوريا

---

(2) المرجع السابق، ص27.
(3) المرجع السابق، ص27.
(4) للمزيد حول دور العائلات الدمشقية أو ما يسمى "أبناء المدن" في الوعي السياسي القومي المبكر، راجع كتاب: فيليب خوري
Philp .S Khoury, *Urban notables and Arab nationalism* :The Polities of Damascus 1860-1920, Cambridge university Press, 1983.

استقلالها السياسي عام 1946، بعدد من الرموز المؤثرة، وفي الوقت نفسه أمدت حركة "الإخوان المسلمين" السورية التي تأسست فيما بعد بعدد من الأشخاص المؤثرين، كعمر بهاء الدين الأميري في حلب، ومحمد المبارك في دمشق، وغيرهم، وقد أصدرت مجلة شهيرة كان لها تأثيرها الواسع في مصر بشكل خاص، والمشرق العربي بشكل عام، اسمها "التمدن الإسلامي"[5]، فقد كان كتابها ينتمون إلى طيف واسع من الكتاب والأدباء من ذوي المكانة المتميزة في المجتمع السوري في تلك الفترة.

إن تأثير هذه الجمعيات السياسي اختبر بشكل جلي خلال انتخابات عام 1943، فقد ساندت زعيم الحركة الوطنية ورئيس الجمهورية فيما بعد شكري القوتلي، وقد ضمت قائمته الانتخابية وجهاً بارزاً من وجوه قيادة جمعية الغراء، هو الشيخ عبد الحميد الطباع، الزعيم الديني المحبوب والتاجر من حي الشاغور، مما أدى إلى انتصار لائحة القوتلي بسهولة[6].

إلا أن هذا التحالف لم يدمْ طويلاً، فلم يمض سوى عام واحد حتى حصل التصادم، وكان ذلك نهاية للتعاون بين الطبقة الحاكمة والجمعيات الإسلامية، فانطلاقاً من مسيرة تظاهرية للاحتجاج ضد احتفال راقص كان مزمعاً إقامته، خرجت في دمشق مع نهاية مايو/أيار 1944 تظاهرات صاخبة استمرت عدة أيام، توقفت خلالها حركة المدينة، وأودت بحياة أربعة أشخاص، فقد استاءت الجمعيات الإسلامية من مسألة اشتراك نساء مسلمات في الحفل، الذي نظم بإشراف جمعية نقطة الحليب النسائية، التي تشرف عليها نساء من الطبقة الراقية في دمشق، واعتبر تحدياً للقيم الإسلامية[7]، واعتبر هذا التاريخ بمثابة ولادة دور الجمعيات الإسلامية السياسي، وخصوصاً الجمعية الغراء، واستعراض قوتها وتأثيرها داخل المجتمع السوري، إذ لم يكن دخول هذه الجمعيات إلى عالم السياسة المباشر من بابها

---

(5) تعرف مجلة التمدن الإسلامي نفسها على أنها: "مجلة إسلامية اجتماعية أدبية تربوية أسبوعية تصدر عن جمعية لتمدن الإسلامي"، ويرأس تحريرها أحمد مظهر العظمة. أما المدير المسؤول فهو محمد كمال الخطيب، وقد احتوت المجلة في أعدادها المختلفة على مقالات لمحمد كرد علي، وعبد الرحمن الشهبندر، ولطفي الحفار، ومعروف الدواليبي، وغيرهم. ويحتفظ الكاتب في أرشيفه الخاص بأعداد من المجلة.

(6) Philip Khoury, Syria and the French Mandate: the Politics of Arab Nationalism 1920-1945 (Princeton, 1987) chapter 8.

(7) يوهانس رايسنر. الحركات الإسلامية في سوريا. ترجمة محمد إبراهيم الأتاسي، رياض الريس للكتب والنشر، 2005. ص: 191-201.

الصريح، بقدر ما أظهرت للمجتمع هدفها المتمثل في الدفاع عن الإسلام وحماية قيم المجتمع الدينية، ولذلك كان تأثيرها أشد بالنسبة لمجتمع في حالة دفاع عن النفس، ما دامت فكرة "القيم الغربية" تتماهى بالنسبة له مع "الاحتلال" الموجود على أرضه، والمتمثل في القوات الفرنسية.

إن انصهار هذه الجمعيات الإسلامية في بوتقة واحدة، هو ما شكل فيما بعد تنظيم الإخوان المسلمين، كأكبر حركة سياسية إسلامية في سوريا، التي يعود تاريخ ميلادها إلى العام 1945[8].

تأسيس الإخوان والصراع على دور الدين

اتحدت جمعية الشبان المسلمين في حمص، والتي تأسست عام 1936، على يد شخص يدعى أبو السعود عبد السلام، مع جمعية دار الأرقم في حلب، التي تأسست عام 1936 على يد عمر بهاء الدين الأميري، وعقد في العام 1937 مؤتمران في حمص، وثالث في دمشق في العام 1938[9]، ولا يبدو واضحاً ما إذا كانت جمعية إسلامية في دمشق العاصمة قد اتحدت معهما في البداية، فجمعية شباب محمد التي تأسست عام 1941 تحت قيادة عبدالوهاب الأزرق، لا تعدو كونها اتحاداً طلابياً للمدارس الثانوية، في حين تمتعت جمعية العلماء والجمعية الغراء بنفوذ أكبر داخل مدينة دمشق، وربما هذا ما يفسر ضعف التمثيل الدمشقي عموماً داخل المكتب السياسي للجماعة خلال تاريخها، وحتى داخل كوادرها الدنيا، مقارنة مع التمثيل الحلبي والحموي على سبيل المثال، وذلك يصدق خلال تاريخ حركة الإخوان المسلمين منذ تأسيسها وحتى الوقت الحالي.

---

(8) رضوان زيادة، الإسلام السياسي في سوريا، أبوظبي، مركز الإمارات للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2008، وقد اعتمدنا في هذا البحث على الكثير من التحليلات التي انتهينا إليها في هذا الكتاب.

(9) يوهانس رايسنر، الحركات الإسلامية في سوريا، مرجع سابق، ص129-132. وطالع: عدنان سعد الدين، الإخوان المسلمون في سوريا من قبل التأسيس وحتى العام 1954، مذكرات و ذكريات، عمان، دار عمار 2007.

في صيف العام 1946 تم إعادة تنظيم شباب محمد والشبان المسلمين، ودمجهما تحت اسم الإخوان المسلمين، وانتخب مصطفى السباعي مراقباً عاماً، وعمر بهاء الدين الأميري نائباً له، واللقب الجديد يتضمن بشكل ما التبعية للمرشد العام للإخوان المسلمين في مصر، وإن كان الإخوان المسلمون السوريون قد تمتعوا باستقلال تنظيمي كبير عن مكتب الإرشاد العام في مصر، ويعود ذلك إلى أمرين: الأول: سياسة المرشد العام الأول حسن البنا في العمل اللامركزي، وانشغاله بالوضع المصري بشكل كبير[10]، والثاني: اختلاف البيئة السياسية والاجتماعية بين مصر وسوريا، مما يحتم على كل طرف اشتقاق نظريته السياسية وبناءه التنظيمي وأحكامه الفقهية من بيئته الخاصة، فسوريا تتسم بتعددية سياسية ودينية وعرقية وطائفية لا توجد في مصر، كما أن تطور الحياة السياسية في سوريا من حيث الأحزاب والبرلمان والصحافة كان أكثر حريةً مما ساد في مصر في الفترة ذاتها، وهو ما فرض نوعاً من الاستقلال النسبي في خطاب الإخوان المسلمين السوريين عن الإخوان المسلمين المصريين، وإن كانت الهيئة التأسيسية لحركة الإخوان المسلمين العامة، والتي تنتخب مكتب الإرشاد والمرشد العام، وتتمثل فيها الأقطار المختلفة بعضوين، قد ضمت في عضويتها المراقب العام السباعي ونائبه الأميري.

لم يقتصر نشاط الإخوان المسلمين على المستوى الدعوي والتربوي كما هي حال الجمعيات الأخرى. لقد كان واضحاً من هيكلية الجماعة وبنائها التنظيمي[11]أن العمل السياسي هو من صلب مهامها، إضافة إلى اضطلاعها بالمهام الأخرى، لقد أقامت الحركة منظمة (الفتوة)، وهو تنظيم شبه عسكري، يقوم على التدريب على حمل السلاح تحت رعاية الجيش. كما كان للإخوان المسلمين مدارس خاصة معترف بها حكومياً. ويدرس بها مجاناً، وبالإضافة إلى ذلك فقد أسهم الإخوان المسلمون في دمشق بالتدريس في المدارس الحكومية، مما أمدهم بتأثير متزايد داخل المجتمع.

---

(10) محمد جمال باروت، جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، أصول وتعرجات الصراع بين المدرستين التقليدية والراديكالية، ضمن موسوعة الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، تحرير د. فيصل دراج ومحمد جمال باروت، مشروع نشأة الحزب السياسي وتطوره ومصائره في العالم العربي في القرن العشرين، دمشق، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ط2، 2000 ج1، ص255-258.

(11) **عن التنظيم الهيكلي لجماعة الإخوان المسلمين طالع الكتاب المرجعي**: ريتشارد ب. ميتشل، الإخوان المسلمون، ترجمة محمود أبو السعود، بدون تاريخ أو دار نشر 1979، ص297 وما بعدها.

وعلى الرغم من التأثير الكارزمي الذي تحلى به مصطفى السباعي داخل الحركة، إلا أن الحركة احتفظت بنوع من القيادة الجماعية داخلها، ما أمدها باستمرار بالحيوية وامتداد التأثير داخل المحافظات السورية المختلفة.

لقد عاشت سوريا منذ عام 1949 سلسلةً من الانقلابات العسكرية المتتالية، التي خلقت اضطرابات سياسيةً داخل النظام السياسي السوري في تلك الفترة، وأثر ذلك بشكل كبير في استقرار الحياة السياسية فيها، فبدءاً من انقلاب حسني الزعيم في مارس/آذار 1949 الذي لم يستمر أكثر من 137 يوماً، تتالت الانقلابات بشكل أدى إلى إضعاف بناء المؤسسات الدستورية والسياسية والتشريعية في سوريا[12].

وترافق ذلك مع صعود الأحزاب الإيديولوجية والعقائدية في الحياة السياسية السورية، التي وجدت تربةً مناسبةً لها مع تأسيس دولة إسرائيل في مايو/أيار 1948، وتصاعد التهديدات العسكرية الإسرائيلية على الحدود السورية، وتزايد النفوذ الأميركي في المنطقة عبر أحلاف عسكرية، حملت بداخلها تهديداً للنفوذ السوري في المنطقة ولاستقرارها. كل ذلك خلق بيئةً خصبةً لنمو التيارات اليسارية والقومية والدينية، وتمكن الإخوان المسلمون عبر تشكيل ما يسمى "الجبهة الإسلامية الاشتراكية" عام 1949 من الوصول إلى البرلمان عبر أربعة نواب.

وتمثل الاشتباك السياسي الأول داخل المؤسسات السياسية، ولا سيما البرلمان، في الاتفاق على صيغة دستور عام 1950، حيث طرحت العلاقة بين الدين والدولة من خلال نصوص الدستور. فقد طالب الإخوان أن ينص الدستور صراحةً على أن "دين الدولة هو

---

(12) رضوان زيادة، المثقف ضد السلطة، حوارات المجتمع المدني في سوريا، القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط1، 2005؛ وطالع أيضاً:

Pick Seale, The Struggle for Syria: A study of post war Arab Politics (New Haven/London: Yale University press, zed ed, 1987.

وراجع مذكرات رئيس الوزراء الأسبق خالد العظم، بيروت، الدار المتحدة للنشر، ط3، 2003، 3 أجزاء. ومذكرات أكرم الحوراني القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 2000، 4 أجزاء. ونصوح بابيل، صحافة وسياسة: سوريا في القرن العشرين بيروت، دار رياض الريس، ط 2، 2001.

الإسلام"، بما يحمله ذلك من تداعيات على الأقليات المسيحية واليهودية، وحساسيات تجاه المذاهب الأخرى، كالأقليات الدرزية والعلوية والإسماعيلية الموجودة في سوريا، وقد شهدت هذه الفترة مشادات عنيفة بين التيارات السياسية كافة حول الصيغة الأمثل[13]، وحول موقف الأقليات من الصيغة المطروحة.

في 6 أبريل/نيسان 1950 أقرت اللجنة الدستورية بأغلبية 13 مقابل 10 أصوات الموافقة على أن تشمل المادة رقم 3 فقرة 1 من مشروع الدستور أن يكون دين الدولة هو الإسلام، وبما أن الإخوان المسلمين كانت المنظمة السياسية الوحيدة في سوريا التي طالبت بأن يكون دين الدولة هو الإسلام، فإن نتيجة التصويت تدل بوضوح على أنهم يعبرون في ذلك الصراع عما تكنه فئة كبيرة من الشعب[14].

لكن الجدل استمر بحدة داخل البرلمان، بعد معارضة معظم الكتل البرلمانية، فتقدم مصطفى السباعي نفسه بتعديل للمادة رقم 3 لتصبح كما يلي:

1 - دين رئيس الجمهورية الإسلام.
2 - الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع.
3 - حرية الاعتقاد مصونة، والدولة تحترم جميع الأديان السماوية، وتكفل حرية القيام بجميع شعائرها، على ألا يخل ذلك بالنظام العام.
4 - الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مصونة ومرعية[15].

وفعلاً تم إقرار هذا التعديل بتاريخ 1950/7/26 بشكل يعكس البراغماتية السياسية التي تحلى بها الإخوان المسلمون في ما يتعلق بالمفاوضات والتحالفات السياسية، وهذا لم

---

(13) يوهانس رايسنر، الحركات الإسلامية في سوريا، مرجع سابق، ص379-391، وأيضاً: عبد الله حنا، المجتمعان الأهلي والمدني في الدولة العربية الحديثة، دمشق، دار المدى، ط1 2002، ص349-363.
(14) المرجع السابق، ص389، وانظر: جونا ثان أوين، أكرم الحوراني: دراسة حول السياسة السورية بين 1943-1954، ترجمة وفاء الحوراني، حمص، دار المعارف، ط1 1997، ص131.
(15) المرجع السابق، ص389-390.

يمنع السباعي ذاته من الدفاع المستمر عن "إسلامية" هذا "الدستور العلماني"، واعتباره نموذجاً لما يمكن أن تكون عليه دساتير الدول الإسلامية[16].

عكست أزمة "الدستور" إذن مدى تغلغل التأثير الإسلامي داخل النخبة السياسية، وحتى داخل الطبقات المختلفة من المجتمع السوري، لكنها، وفي الوقت نفسه، تظهر أن الإخوان المسلمين تصرفوا كحركة سياسية خالصة، لها مصالحها ودوافعها السياسية، ذات الخلفية الدينية بكل تأكيد، لكنها لم تعتبر نفسها ممثلاً شرعياً وحيداً تتحدث باسم الإسلام، وتحتكر الكلام باسمه، بل إنها دخلت في تسويات سياسية، أقرب ما تكون إلى المناورات، في أمور تعتبر بالنسبة للشريعة الإسلامية ليست قابلةً للجدل القانوني أو الفقهي، خصوصاً فيما يتعلق بالدستور.

وعلى العموم، فإن ذلك يظهر أن الإخوان المسلمين في سوريا أصبحوا حركةً مؤثرةً، لكنها لم تكن قائدةً أو وحيدة التأثير في غياب الفعاليات السياسية الأخرى، فقد أوردت صحيفة الـ(نيويورك تايمز) في تقريرها بتاريخ 1955/2/2 أن عدد المنتسبين إلى الإخوان المسلمين في سوريا يتراوح بين العشرة آلاف والاثني عشر عضواً، لكنها أشارت إلى أن بإمكانهم ومن خلال منظماتهم المختلفة الأنشطة القيام بمهام متشعبة وواسعة[17].

لقد دخل الإخوان بعد ذلك في اللعبة السياسية بشكل أكبر، وتأثروا بتقلباتها المستمرة والدائمة، وهوما أثر بالتأكيد في تماسكها وحيويتها، إذ شهدت انقسامات مختلفةً خصوصاً بعد حل حسني الزعيم -الذي قام بالانقلاب العسكري الأول في مارس/آذار- 1949 للأحزاب السياسية، ثم قام بعده الشيشكلي بالأمر ذاته، مما خلق محاورَ وانقسامات داخل جماعة

---

(16) محمد جمال باروت، جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، مرجع سابق، ص258. وأيضاً: عبد الرحمن الحاج، ظواهر الإسلام السياسي وتياراته في سوريا، ضمن كتاب: معركة الإصلاح في سوريا، تحرير رضوان زيادة، القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ط 1 2006، ص132-133.

(17) يوهانس رايسنر، الحركات الإسلامية في سوريا، مرجع سابق، ص156. وللمزيد حول ذلك، طالع:
Gunter Hans Lobmeyer, "Islamic Ideology and Secular Discourse: the Islamists of Syria" Orient, Vol 32, 1991, pp.395-418.

الإخوان المسلمين، لا سيما مع اصطدام الجماعة الأم بالرئيس المصري جمال عبدالناصر، وصدور قرار من مكتب الإرشاد بعدم الخوض في الميدان السياسي الداخلي[18].

ومع عودة الإخوان المسلمين، خصوصاً بعد عودة الديموقراطية، وسقوط أديب الشيشكلي عام 1954، كان حضور الإخوان خافتاً وضعيفاً للغاية، لدرجة أن السباعي نفسه لم يضمن لذاته مقعداً بالبرلمان، إثر ترشحه عام 1957 في الانتخابات التكميلية التي جرت في مايو/أيار 1957 في مواجهة البعثي رياض المالكي، وإثر خسارته أصيب السباعي بشلل نصفي أثر في نشاطه بشكل كبير[19].

لكن الإخوان في تلك الفترة بدوا ممزقين بين خيارين: الأول تأييد الوحدة السورية–المصرية التي كان هناك رأي عام سوري ساحق مؤيد لها، وهو ما يعني تأييداً مطلقاً للرئيس عبد الناصر، والثاني عداؤهم لعبد الناصر بعد سياسة التنكيل والتعذيب التي قام بها ضد الإخوان المسلمين المصريين، خصوصاً بعد حادثة المنشية عام 1954.

لقد استطاع السباعي، بفضل شخصيته الفذة، إدارة الدفة بذكاء وحنكة، فقد التزم بالوحدة التزاماً واضحاً، وأصدر كتابه الشهير "اشتراكية الإسلام"[20] عام 1959، الذي حاول فيه إيجاد غطاء شرعي لقانون الإصلاح الزراعي الذي أصدره عبد الناصر، وفي الوقت نفسه شرعنة لمبدأ التأميم الذي طبقه عبد الناصر فيما بعد، كما أنه راح في مواقفه السياسية يعبر عن دعم لمواقف عبد الناصر القومية، خصوصاً أثناء العدوان الثلاثي على مصر عام 1956، وظهور عبد الناصر كبطل قومي ألهب خيال السياسيين السوريين جميعهم، وأوقعهم في مأزق حقيقي أمام تأييده الصريح، في الوقت الذي كان النظام السوري يمر بفترة "انحلال سياسي" كامل، لم يجد حلاً له إلا باللجوء إلى أحضان الوحدة الاندماجية،

---

(18) محمد جمال باروت، جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، مرجع سابق، ص261-263. وللمزيد حول فترة الانقلابات العسكرية المتتالية التي جرت في سوريا، راجع: أندرو راثميل، الحرب الخفية في الشرق الأوسط: الصراع السري على سوريا 1949-1961، ترجمة عبد الكريم محفوض، دمشق، دار سلمية للكتاب، 1997.

(19) المرجع السابق، ص262.

(20) مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، 1959.

التي اشترط عبد الناصر، من أجلها، حل جميع الأحزاب السياسية في سوريا، وهو ما ترك انعكاسات كارثيةً على الأحزاب السياسية، سيما بعد الانفصال عن مصر عام 1961.

ومع عودة الحياة الديموقراطية إلى سوريا بعد الانفصال، تمكن الإخوان المسلمون من الفوز بعشرة مقاعد في الانتخابات البرلمانية التي جرت في العام نفسه، وحملت كتلتهم البرلمانية اسم "الكتلة التعاونية الإسلامية"، التي ترأسها عصام العطار، وقد احتفظت بتأثير متوازن في علاقتها مع عبد الناصر، وتكيفت مع واقع الانفصال القائم.

الإخوان المسلمون والسلطة

دخل الإخوان المسلمون في مرحلة جديدة مختلفة كلياً مع وصول حزب البعث إلى السلطة في العام 1963، وتجلى ذلك أوضح ما يكون في ما يسمى "عصيان حماه" في أبريل/ نيسان 1964، الذي تصدره قادة الإخوان المحليون في مدينة حماة لمدة 29 يوماً، وعلى رأسهم مروان حديد وسعيد حوى، الواقعين تحت تأثير كتابات سيد قطب المتأخرة[21]، التي نحت منحًى متشدداً في إطلاق أوصاف "الجاهلية" على المجتمعات الإسلامية، وتكفير النظم القائمة لأنها لا تقوم على تنفيذ مبدأ "حكم الله"، ومن هنا اشتق مصطلحه الشهير في "الحاكمية"[22]، الذي أصبح التبرير الدائم للحركات الإسلامية المتطرفة للخروج على النظم القائمة[23].

---

(21) للمزيد حول كتابات سيد قطب وتأثيرها، طالع: رضوان زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، بيروت، دار المدار الإسلامي 2004، ص93-114، وراجع كتاب سيد قطب، معالم في الطريق، 1968، وطالع أيضاً: محمد توفيق بركات، سيد قطب، خلاصة حياته ومنهجه في الحركة، بيروت، دار التوحيد، بدون تاريخ، وعادل حمودة، سيد قطب من القرية إلى المشنقة: تحقيق وثائقي، القاهرة، سينا للنشر، 1987.

(22) للمزيد حول مفهوم الحاكمية ، طالع: هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، رؤية معرفية، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأميركية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

(23) حول ذلك، طالع: سعيد حوى، **هذه تجربتي وهذه شهادتي**، الجزائر، دار الوفاء، ط3 1991، ص72-75، ومحمد جمال باروت، جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، مرجع سابق، ص266 - 269.

إن "عصيان حماه" خلق مؤشراً مبكراً إلى تصاعد "تيار جهادي" داخل الإخوان، لا يوافق على أطروحاتهم السياسية والسلمية والديموقراطية، هذا التيار الذي حمل اسم "كتائب محمد" هو نفسه الذي سيلد لاحقاً ما يعرف بـ "الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين"، التي خاضت أحداث حماه المأساوية في العام 1982، ولا يمكن قراءة هذا التحول إلا بالنظر إلى تحول الضفة المقابلة، متمثلة في احتكار السلطة السياسية، وفرض حالة الطوارئ، وإلغاء التعددية السياسية والصحافة المستقلة، كبداية لتأسيس "الجمهورية الثالثة" في سوريا، القائمة على "الشرعية الثورية" على حساب "الشرعية الدستورية"[24]، وهو ما يجعل المقارعة السياسية غير مجدية، ويخلق دوافع للكثير من التيارات السياسية للجوء إلى العنف كوسيلة في حل النزاعات، وربما يكون التيار الإسلامي الأكثر جذباً لهذه الأفكار بحكم الذخيرة الدينية والشرعية الخصبة التي تمكن تياراته المتطرفة من تأويل النصوص الكافية لتبرير خطواتها المسلحة.

يمكن القول إن "الحركة التصحيحية" في العام 1970 التي قادها الرئيس الراحل حافظ الأسد، دشنت فترةً جديدةً في تاريخ الحياة السياسية في سوريا، غير أنه ومع إقرار الدستور الدائم في العام 1973، الذي نص في مادته الثامنة على أن "حزب البعث العربي الاشتراكي هو الحزب القائد في المجتمع والدولة، ويقود جبهة وطنية تقدمية تعمل على توحيد طاقات جماهير الشعب ووضعها في خدمة أهداف الأمة العربية"، تأممت الحياة السياسية لصالح حزب البعث، وعلى ضوء هذه الامتيازات البعثية نشأ نوع من المعارضة داخل الطيف القومي نفسه، الذي كان مهيمناً فكرياً وسياسياً وإيديولوجياً على الحياة السياسية في سوريا في تلك الفترة، عبر عنه حزب الاتحاد الاشتراكي الذي يقوده جمال الأتاسي، كما أن الحزب الشيوعي تعرض لانقسام عميق قاده رياض الترك، فيما عرف بالحزب الشيوعي-

---

(24) للمزيد حول ذلك، طالع: رضوان زيادة، صنع القرار والسياسة الخارجية في سوريا (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2007)؛ وأيضاً:

Raymond Hinnebuch, Syria: Revolution from above (London; New York, Routledge, 2001); Steven Heydeman , Authoritarianism in Syria: Intuitions and social conflict 1946-1970 (Ithaca; London: Cornell Unversity Press, 1999); Raymond A.Hinnebusch, **Authoritarian power and state formation** in Bamthist Syria: Army, Party and peasant (Boulder , Co Westview Press, 1998).

المكتب السياسي، الذي رأى أن التوقيع على ميثاق الجبهة هو "توقيع على تسليم الحزب وتصفيته"[25].

ويمكن القول إن الحياة السياسية في سوريا "استقرت" على أحزاب "الجبهة الوطنية التقدمية"، إذ حظرت جميع الأحزاب الأخرى، وزج بكوادرها في السجون، أما الأحزاب القائمة على أساس ديني كجماعة الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي فإنها حظرت تماماً.

أتى الصدام الأول بين الرئيس حافظ الأسد مع التيار الديني عندما نشر دستور سوريا الجديد في 1973/1/31، فثارت الاحتجاجات، ولا سيما في حماه، لأن المسودة المطروحة للدستور قد حذف منها الاشتراط بأن يكون رئيس الجمهورية مسلماً، مثلما كان في دستور 1950 وسارت عليه الدساتير السورية بعد ذلك[26].

اضطر الأسد في ذلك الوقت لتعديل الدستور، استجابة للاحتجاجات المتصاعدة التي واجهها؛ وبدأت الهجمات «الإرهابية»، وأخذت تتصاعد بعد العام 1976، واتهم الإخوان المسلمون بالقيام بها، وقد تصاعدت هذه الأعمال بوتيرة «طائفية» مؤلمة بعد مذبحة مدرسة المدفعية بحلب في 1979/6/16[27]، التي قادها النقيب إبراهيم اليوسف، وانتهت إلى تصفية عشرات من التلاميذ من ذوي الانتماء العلوي، فكان رد السلطات السورية قاسياً وعنيفاً، سيما بعد اكتشاف محاولة اغتيال للرئيس حافظ الأسد في يونيو/حزيران 1980، حيث قامت

---

(25) طالع: عبد الله التركماني، الأحزاب الشيوعية في المشرق العربي، (بيروت : منشورات الآن، 2002)، ص: 709 - 720. وأيضاً: محمد سيد رصاص، الحزب الشيوعي السوري (المكتب السياسي)، ضمن موسوعة الأحزاب الحركات اليسارية، تحرير د. فيصل دراج وجمال باروت (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ط: 1، 2003)،. ج: 2، ص: 233 - 330.

(26) Patrick Seale, Asad of Syria: the Struggle for the middle East (London: I.B, Tauris, 1988).

(27) طالع التقرير الذي أعدته اللجنة السورية لحقوق الإنسان في لندن عن هذه «المجزرة»، وذلك في 2002/6/16، www. shrc. org، وطالع: محمد جمال باروت، أصول وتعرجات جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، مرجع سابق، ج1 ص279 وما بعدها، وقارن مع: الإخوان المسلمون: نشأة مشبوهة وتاريخ أسود، دمشق: منشورات مكتب الإعداد الحزبي 1985، ج3، ص68 وما بعدها، وطالع أيضاً:
Hanna Batatu, Syria's Muslim Brothers, MERIP-Reports, Vol. 12, November/ December 1982, No. 110, P. 12-20.

وحدات سرايا الدفاع التي يقودها رفعت الأسد –شقيق الرئيس- بالذهاب إلى سجن تدمر في 1980/6/27، وإطلاق النار على معتقلي الإخوان المسلمين في زنازينهم، مما أدى إلى مقتل ما يزيد عن 700 معتقل في السجن[28].

لكن بعد تصاعد المواجهات الدموية بشكل دراماتيكي في الثمانينيات من القرن الماضي، اتجه الأسد إلى الحسم قانونياً عبر إصدار القانون رقم 49 في 1980/7/7، الذي يحكم بالإعدام على كل منتسب للإخوان المسلمين، وأمنياً عبر اتباع سياسة الملاحقة والتعقب والاعتقال الجماعي والعشوائي، التي انتهت بالسحق العسكري الكامل في حماه[29].

لم تلفح بعد ذلك جميع المفاوضات التي جرت بين البيانوني، المراقب العام الجديد للإخوان المسلمين في سوريا، مع العديد من قادة الأجهزة الأمنية في حل قضية الإخوان المسلمين كحزب سياسي وعودة قيادته[30]، بينما اتبع النظام السياسي السوري أسلوب العفو الفردي، والمفاوضة على عودة عدد من الأشخاص كأفراد وليس قيادات في الإخوان المسلمين، مثلما حصل مع عودة المراقب العام السابق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في نهاية العام 1995، حيث فشلت كل الوساطات الفردية والحزبية الإقليمية في تسوية ملف الإخوان كحركة سياسية إسلامية في سوريا.

إن التشدد الذي قاده النظام ضد عودة الإخوان ومصالحتهم منذ نهاية الثمانينيات وحتى الوقت الحالي، انعكس تشدداً أيضاً على أرض الواقع، مع استمرار العمل بالقانون رقم

---

(28) Patrick Seal, Asad and the Struggle for the Middle East, pp.532-533.
وانظر التقرير الذي أعدته اللجنة السورية لحقوق الإنسان في لندن، مرجع سابق.

(29) Nikolaos Van Dam, the Struggle for Power is Syria: Sectarianism, Regionalism and Tribalism in politics: 1961-1978, London, 1979; Fred H. Lawson, "Social Bases for the Hama Revoltation, " Middle East Researcl and information Project Reports (November- December 1982) pp.24-28 and Robert fisk, Times,19/2/1982.
وحول رواية السلطة الرسمية، طالع الإخوان المسلمون: نشأة مشبوهة وتاريخ أسود، مصدر سابق، ج4.

(30) المرجع السابق، ص308-313، وإبراهيم حميدي، **تاريخ العلاقات السرية بين دمشق والإخوان المسلمين السوريين**، الحياة، لندن، 1997/2/23.

49[31]، وإن كان تنفيذ حكم الإعدام قد استبدل بالسجن لما من عشر سنوات، وتصل إلى ست عشرة سنة، كما حدث مع العديد من الأشخاص الذين تتهمهم السلطة بالانتساب إلى جماعة الإخوان المسلمين المحظورة[32].

وبالرغم من وفاة الرئيس حافظ الأسد في يونيو/ حزيران 2000 ومجيء ابنه بشار الأسد للسلطة خلفاً له، فإنه اتبع النهج ذاته الذي سار عليه والده في التعامل مع هذا الملف، حيث إنه أغلق تماماً باب النقاش، برغم تراكم القضايا الاجتماعية والإنسانية والعائلية داخله، وتمت إدارته من زاوية أمنية فقط، وهو ما ولد -كما ذكرنا- حساسية مفرطة لدى الأجيال الجديدة، وحتى القديمة الخارجة من المعتقل حديثاً، تجاه العمل في السياسة أو لعب دور ما فيها.

لقد انتهى الإخوان المسلمون إلى قيادة في الخارج غير مؤثرة في الداخل، حيث انتهوا إلى عدد من الأفراد يخافون التصريح، أو حتى التلميح، إلى انتمائهم إلى هذه "الجماعة المحظورة"، وبرغم الخطوات السياسية التي قام بها الإخوان، خصوصاً بعد وصول الرئيس بشار الأسد إلى السلطة عبر إصدار ما سمي "ميثاق شرف للعمل السياسي"، الذي يعلنون فيه نبذهم العنف بكل أشكاله وتأييدهم مبدأ "الدولة المدنية"[33]، ثم إصدارهم برنامجهم السياسي، الذي يعد "قفزةً نوعيةً" على مستوى خطاب الحركة وأدائها، فإن ذلك كله لم ينعكس على طريقة تعامل السلطة معهم.

فالميثاق يتحدث عما يسميه "الدولة الحديثة"، التي هي "دولة تعاقدية، ينبثق العقد فيها عن إرادة واعية حرة بين الحاكم والمحكوم، والصيغة التعاقدية للدولة هي إحدى عطاءات الشريعة الإسلامية للحضارة الإنسانية". كما أن "الدولة الحديثة دولة مؤسسية، تقوم على (المؤسسة) من قاعدة الهرم إلى قمته. كما تقوم على الفصل بين السلطات، وتأكيد

---

(31) طالع: القوانين القمعية في سوريا- القانون 49. لندن: اللجنة السورية لحقوق الإنسان. بدون تاريخ.

(32) Razan Zeitouneh and Abdul Haï Al-Sayyed ,Can Extraordinary Courts Ensure Justice :Supreme State Security Court, Damascus Center for Human Rights Studies (DCHRS), May 2007.

(33) صحيفة الحياة. لندن، 2001/5/4.

استقلاليتها، فلا مجال في الدولة الحديثة لهيمنة فرد أو سلطة أو حزب، على مرافق الدولة أو ابتلاعها. وفي الدولة الحديثة تعلو سيادة القانون، ويتقدم أمن المجتمع على أمن السلطة، ولا تحل فيها حالة الطوارئ مكان الأصل الطبيعي من سيادة القانون".

ويضيف الميثاق أن "الدولة الحديثة، هي دولة تداولية، وتكون صناديق الاقتراع الحر والنزيه أساساً لتداول السلطة بين أبناء الوطن أجمعين. كما أنها دولة تعددية، تتباين فيها الرؤى، وتتعدد الاجتهادات، وتختلف المواقف، وتقوم فيها قوى المعارضة السياسية، ومؤسسات المجتمع المدني، بدور المراقب والمسدد، حتى لا تنجرف الدولة إلى دائرة الاستبداد أو مستنقع الفساد".

والتزمت جماعة الإخوان المسلمين في ميثاقها "بآليات العمل السياسي الديموقراطي ووسائله، مؤكدة الحق المتكافئ للجميع، في الاستفادة من إمكانات الدولة في توضيح مواقفهم والانتصار لرؤاهم وطرح برامجهم"، و"بنبذ (العنف) من وسائلها، وترى في الحلول الأمنية لمشكلات (الدولة والمجتمع) وفي عنف السلطة التنفيذية مدخلاً من مداخل الفساد".

وهنا نلحظ تحولاً واضحاً في آليات التفكير السياسي بالنسبة للحركة الإسلامية السورية الأبرز، خصوصاً في ما يتعلق بقبولها مبدأ الديموقراطية والتداول السلمي على السلطة، والانتقال للعمل كحزب سياسي مدني، ذي خلفية أو مرجعية "إسلامية"، كما هي حال الأحزاب المسيحية الديموقراطية في أوروبا.

أبو مصعب السوري والجيل الثالث من السلفيين الجهاديين

مراد بطل الشيشاني(*)

برز اسم أبو مصعب السوري في الإعلام، على إثر تفجيرات لندن في السابع من يوليو/تموز 2005، رغم أن ظهوره كان متكرراً قبل ذلك التاريخ أيضاً، ولكن ربطه بتلك التفجيرات ومن قبل ذلك بتفجيرات مدريد في 11 مارس/آذار 2004، أبرزت اسمه كأحد منظري التيار السلفي-الجهادي في العالم، خاصة وأنه نظّر للبعد الجيوبوليتيكي، لانتشار الحركات السلفية-الجهادية.

(*) كاتب ومحلل مقيم في لندن، متخصص في شؤون الجماعات الإسلامية وقضايا الإرهاب.

لا يقتصر دور أبو مصعب السوري، كمنظر للتيار السلفي-الجهادي، على بقعة جغرافية معينة، بل أن تأثيره امتد إلى بقاع كثيرة ينشط فيها السلفيون-الجهاديون، وهو ما دفع مراكز دراسات أميركية قريبة من دوائر صنع القرار إلى ترجمة أعماله، بحكم تأثيرها[1]، وأما مناصروه فقد عدوا كتبه مصادر أساسية لبناء الفرد المقاتل، الناشط في الإطار السلفي-الجهادي، حيث، وبحكم أن فكرة السوري المركزية تدور على اتباع "الجهاد الفردي" لتثوير المجتمعات الإسلامية لمواجهة أعدائهم، كما يفترضهم التيار السلفي-الجهادي، فقد دعا العديد من السلفيين-الجهاديين في المنتديات الإلكترونية الأعضاء إلى قراءة كتب السوري، بوصفها "منهجاً لبناء شخصية مجاهد إرهابي"، بحسب ما أورد منتدى الإخلاص، قبل إغلاقه بتاريخ 2008/5/25، وهو ما يؤشر إلى أن كتبه تحولت إلى مراجع في عمليات التجنيد الذاتي لدى الجماعات الجهادية.

وتكمن أهمية السوري، بالنسبة لبلده الأم سوريا، في أنه أكثر من نظر لما بعد الإسلام السياسي السوري، بعد أن ضُربت الحركة الإسلامية السورية نهاية السبعينيات ومطلع الثمانينيات من قبل النظام، وذهب السوري أبعد من ذلك حين استخدم ما يسميها "التجربة الجهادية في سوريا"، كنموذج للفشل الذي يجب أن تتعلم الحركات السلفية-الجهادية منها، كي لا يتكرر، وبالتالي فقد قدم نظرية لآليات "الجهاد" في مناطق مختلفة في العالم، ومن ضمنها سوريا.

برز أبو مصعب السوري كمنظر للجيل الثالث من السلفيين-الجهاديين، فقد تبلورت نظريته في العراق، مع الاحتلال الأميركي عام 2003، وبالتالي، برزت العراق، والدول المجاورة، ومنها سوريا، كمختبر رئيسي لهذا الجيل، ولنظرية السوري، في ظل مرحلة توصف بما بعد الإسلام السياسي، لصالح تصاعد جماعات رافضة للانخراط في أي عملية سياسية، لا يكون العنف هو الآلية الأساسية للتغيير.

---

(1) أنظر الكتاب الصادر عن دار تابعة للبحرية الأميركية، وقد قام على ترجمة أجزاء من كتاب السوري. "دعوة المقاومة الإسلامية":
J.M. Lacey , A Terrorist's Call to Global Jihad: Deciphering Abu Musab Al-Suri's Islamic Jihad Manifesto, Naval Institute Press, 2008.

أولاً: من هو أبو مصعب السوري؟

هو الاسم الحركي[2] لـ"مصطفى عبد القادر مصطفى حسين الشيخ أحمد المزيك الجاكيري الرفاعي"، وتعرف أسرته بعائلة "الست مريم"، نسبة إلى جدتهم. ولد في حلب عام 1958، وفيها درس الهندسة الميكانيكية. وهو يعرف أيضاً باسم "عمر عبد الحكيم".

كانت بداياته في الإسلام الحركي مع انضمامه لما يعرف آنذاك بـ"الطليعة المقاتلة"، وهي فرقة جهادية أسسها الجهادي السوري المعروف "مروان حديد". وقد تدرب "أبو مصعب السوري" على أيدي ضباط مصريين وعراقيين، في معسكرات في الأردن وبغداد، في حقبة المواجهة بين النظامين والنظام السوري. وكان "السوري" عضوا في القيادة العسكرية العليا لتنظيم الإخوان المسلمين، والتي تشكلت في بغداد على إثر فرار الإخوان السوريين من بلادهم، بعد المواجهات مع السلطة السورية.

وعلى الرغم من ذلك، فإن السوري يعد نفسه أقرب لـ "تنظيم الطليعة المقاتلة"، وعضواً فيه، خاصة وأن التنظيم ابتعد، وفقاً للسوري، عن الإخوان المسلمين بعد انقسامهم بين تياري "عدنان سعد الدين" الحموي وتيار دمشق بقيادة "عصام العطار"، وقد كانت قيادته آلت لعدنان عقلة، بعد وفاة مؤسس "الطليعة المقاتلة" "مروان حديد" عام 1967.

انفصل أبو مصعب السوري عن تنظيم الإخوان، إثر أحداث حماة عام 1982، وذلك اعتراضاً على تحالف الإخوان مع حركات وأحزاب علمانية، ومع نظام البعث العراقي

---

(2) سيرته الذاتية اقتبست من مصادر عدة، كما وردت في: منبر الجهاد والتوحيد (موقع أبو محمد المقدسي)، صحيفة الشرق الأوسط، 2004/11/20، ص9. من رده المعنون بـ: "رسالة إلى بوش وأمته"، ديسمبر 2004، والمنشور في موقع شفاف الشرق الأوسط، وكذلك فيما يتعلق بتجربته في سوريا، وثيقته المعنونة بـ "دورس مستفادة من التجربة الجهادية المسلحة في سوريا"، والتي نشرت على موقع مركز مكافحة الإرهاب التابع لكلية وست بوينت الأميريكية: http://ctc.usma.edu/aq/pdf/AFGP-2002-600080-Orig.pdf، وبالمناسبة تعد الوثيقة جزء من كتاب أوسع، بحدود الألف صفحة، كتبه السوري عن سوريا بعنوان: الثورة الإسلامية الجهادية في سوريا: الجزء الأول: التجربة والعبرة (آلام وآمال)، الجزء الثاني: الفكر والمنهج (أبحاث وأساسيات على طريق جهادي ثوري مسلح)، وقد صدرت طبعت الأولى، دون مكان نشر، عام إبريل 1991. (من أرشيف الكاتب). وكذلك الكتاب الشامل الذي خصص لدراسة شخصية أبو مصعب السوري:
Brynjar Lia, *Architect of Global Jihad: The Life of Al Qaeda Strategist Abu Mus'ab al-Suri*, Columbia University Press (New York), 2008, p.p.35-49.

لمواجهة النظام السوي، وتوجه إلى أفغانستان والتقى هناك "عبد القادر عبد العزيز"، مؤلف كتاب "العمدة في إعداد العدة" أحد الكتب المرجعية للتيار الجهادي، والذي انقلب لاحقاً على الإيديولوجيا السلفية-الجهاددية، وتحول إلى مصدر جدل مع الرجل الثاني في القاعدة أيمن الظواهري، وما بين الجهاديين ذاتهم. ويشير السوري إلى أنه التقى في أفغانستان "الشيخ عبد الله عزام"، وكذلك أسامة بن لادن زعيم تنظيم القاعدة، الذي التقاه السوري، وفق ما يقوله، قبل بداية التسعينيات حين بدأ العمل مع تنظيم "القاعدة".

بعد اشتراكه في الحرب ضد التدخل السوفياتي، في التسعينيات من القرن الماضي، سافر أبو مصعب السوري إلى أوروبا، إسبانيا تحديداً، التي يحمل جنسيتها، بعد أن كان قد انضم لتنظيم القاعدة عام 1992، على ما يذكر هو، وحصل، بالانتساب، على شهادة التاريخ من جامعة بيروت العربية. ومن إسبانيا توجه إلى بريطانيا ليساهم في تأسيس الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر، ويتولى الإشراف على مجلة "الأنصار"، لسان حال الجماعة الإسلامية المقاتلة في الجزائر، وقد كان الانخراط في الصراع الجزائري سبب خلافه مع الإيديولوجي الجهادي أبو قتادة، الفلسطيني المسجون حالياً (2009) في سجن بلمارش البريطاني.

أسس السوري في لندن "مركز دراسات صراعات العالم الإسلامي"، والذي أجرى من خلاله مقابلتين لصالح CNN وBBC على التوالي، مع "أسامة بن لادن"، وكان هو كذلك الذي نظم مقابلة أجراها رئيس تحرير القدس العربي عبد الباري عطوان[3].

هاجر السوري في العام 1998 إلى أفغانستان مجدداً، وبايع "الملا عمر" زعيم حركة "طالبان" كأمير للمؤمنين، التي كانت قد سيطرت آنذاك على أفغانستان، وعمل في القسم العربي لإذاعة "كابول"، وقد ساهم من خلال كتابه "أفغانستان والطالبان ومعركة

---

(3) أنظر عبد الباري عطوان، القاعدة: التنظيم السري، دار الساقي للطباعة والنشر، 2007. وكذلك:
Peter Bergen, The Osama bin Laden I Know: An Oral History of al Qaeda's Leader, Free Press (2005).

الإسلام" (أكتوبر/تشرين أول 1998)، في التنظير والتمهيد لشرعنة نظام طالبان بين أوساط السلفيين-الجهاديين، ممن باتوا لاحقاً وقود معسكرات التدريب، التي قادت إلى عدد كبير من الهجمات لاحقاً، ولعل أهمها هجمات الحادي عشر من سبتمبر/أيلول عام 2001 في نيويورك وواشنطن.

وإثر سقوط نظام طالبان تفرغ للبحث والتأليف، وللبحث في مراجعة التجربة الجهادية، واستكشاف أساليب وأنماط للحركات الجهادية، كما يقول، ولم يعمل في النشاطات الحركية، وفقا لتصريحاته، حتى أصدرت وزارة الخارجية الأميركية مذكرة اعتقال باسمه، ومكافأة قدرها خمسة ملايين دولار، وصفها "السوري" بالتافهة.

اتهم "أبو مصعب السوري"، في مذكرة الخارجية الأميريكية، بإدارة معسكرين في أفغانستان (فراغة والغرباء)، في كل من "كابول" و"جلال أباد"، في مجال السموم والمواد الكيماوية، ورأت الخارجية أن جهوده تثير قلق استخدام أسلحة الدمار الشامل، واتهم السوري أيضاً بعلاقة وثيقة مع "أبو مصعب الزرقاوي"، كما أن اسمه ورد في اتهامات بالضلوع في انفجارات مدريد 2003/3/11، وأنه على علاقة وثيقة مع "أبو الدحداح" (عماد الدين بركات جركس)، وأنه درب خلايا نائمة في أوروبا من خلال علاقته بـ"بن لادن".

وعلى الرغم من أن البعض يشير إلى أن علاقة الأفراد السلفيين-الجهاديين به، وحتى علاقة "بن لادن" به، لم تكن تستند إلى الثقة، حيث تشير بعض المصادر إلى أن "السوري" يوصف بـ"الميكافللية" من قبل بعض السلفيين-الجهاديين، إلا أنه، وعلى إثر نشر إعلان وزارة الخارجية الأميركية، كتب رداً مطولاً ينفي علاقته بأحداث الحادي عشر من سبتمبر، قال فيه بأنه لم يسمع أو "يستمتع" بها إلا من خلال وسائل الإعلام، وأعلن تأييده لها؛ وقال أيضاً، في معرض رده، بأنه لم يزر أسبانيا منذ عام 1995، وأن لا علاقة له بتفجيرات مدريد، ويرى أنها تهمة موجهة له من قناة ABC الإسبانية، التي يصفها بالداعمة لـ"أزنار"، وأنه أرسل بيانا يرد التهمة عن نفسه، ولكن لم تنشره وسائل الإعلام الأسبانية؛

كما نفى "السوري" أن يكون ناشطاً مع "أبو مصعب الزرقاوي"، رغم عده مشاركته في الجهاد، "شرفاً".

ويعلق "أبو مصعب السوري"، في رده، على دوره المفترض في أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 والحادي عشر من مارس 2003، بأن الدفاع فريضة عين على المسلم، ويدعو الجهاديين بالتمييز بين الأبرياء قدر الامكان، ويدعو الحكومات الأوروبية إلى الخروج من تحالف العدوان الأميركي والإسرائيلي، ويدعو المجاهدين إلى التفريق بين الدولة المعتدية وغير المعتدية، وإلى الاستماع إلى قدامى المجاهدين، ويدعو الدول الأوروبية أن تكون نظرتها شاملة في العلاقة بالعالم الإسلامي، وأخذ قضاياه الأساسية بعين الاعتبار، مثل قضية الحجاب في فرنسا، وقضية العلاقة مع حركتي حماس والجهاد، وعدم اعتبارهما منظمتين ارهابيتين، وأن تقيم علاقتها بالعالم الإسلامي على الاحترام المتبادل والمصالح المشتركة.

ومن الغرابة أن "أبو مصعب السوري"، في حين أنه يتأسف على الضحايا الأبرياء في مدريد، فإنه يتأسف لعدم وجود أسلحة دمار شامل في ضربات 9/11 ويقول: "فربما كنا استرحنا من أكبر عدد ممكن من أصحاب الأصوات التي انتخبت بوش لولاية ثانية، رغم جرائمه في العراق وأفغانستان وأبو غريب"، ويشير بأن لا فائدة من الحوار مع الأميركيين؛ ويدعو كلاً من إيران وكوريا الشمالية، بذات الوقت، إلى التمسك بأسلحتهما النووية، خاصة وأنه يرى أن استخدام السلاح النووي ضد الولايات المتحدة، هو أفضل الحلول لحسم الصراع معها.

وعلى الرغم مما يلاحظ أن السوري يتحفظ على ضرب أوروبا، إلا أنه، فيما يبدو لا يعد بريطانيا داخل هذا التحفظ، حيث أنه يرى على النقيض من المعسكر الإسلامي، كما يتصوره هو، محورين: الأول مكون مما يسميه التحالف الصليبي، بقيادة الولايات المتحدة وحليفتها بريطانيا إضافة لدول الناتو وروسيا-الصهيوني بقيادة إسرائيل، والمحور الثاني مكون من دول أوروبا، ويرى أن العلاقة بين المحورين تتبلور في الاتحاد الأوروبي وحلف الناتو،

وأن تلك العلاقة تقوم على شبكة تفاعلات يمكن التأثير فيها؛ وعلى ذلك فهو يرى أن بريطانيا جزءاً من التحالف الأميركي-الإسرائيلي.

وبالطبع فإنه يرى أن المحور الأول يسانده "الأنظمة المرتدة، وقوى العلمانية المحاربة للإسلام، والمنافقين من علماء السلطان وأصحاب الفكر المحارب للإسلام"، كلها في مواجهة "قوى المقاومة المسلحة المجاهدة"؛ وعلى ذلك يلاحظ أن بريطانيا خارج تحفظاته على ضرب الدول الأوروبية.

ثانيا: التنظير على المستوى الاستراتيجي

برزت أهمية أبو مصعب السوري في الدور التأهيلي الذي مارسه في معسكرات التدريب، والأهم في التنظيرات التي قدمها للتيار السلفي-الجهادي، في مناطق عدة في العالم، وفيما عرضت الولايات المتحدة خمسة ملايين دولار مكافأة لاعتقاله، كما أورد سابقاً، فإن شخصية أبو مصعب السوري، وتنظيراته باتت مصدراً لدراسات متخصصة في الولايات المتحدة، حتى أن كتاباً أكاديمياً خصص لدراسة شخصيته وتنظيراته[4].

وتنبع أهمية تنظيرات "السوري" للتيار السلفي-الجهادي، من مستويين أساسيين: الأول يترابط بالانتشار الجغرافي للتيار السلفي-الجهادي، والتنظير لأهمية الجيوبولتيك في رسم السلوك السياسي لهذا التيار، وتنظيم "القاعدة" المعبر الأساسي عنه. وأما المستوى الثاني فهو تنظيره لفكرة "الجهاد الفردي"، و"الخلايا الصغيرة"، والتي لعبت دوراً أساسياً في تحويل القاعدة" إلى فكرة أو إيديولوجيا، ألهمت العديد من النشاطات السلفية-الجهادية، أكثر من كونها تنظيماً تتحرك وفق أوامر هرمية هيرراكية.

(4) Lea, Op. Cit.

ولعل كتاب أبو مصعب السوري، "دعوة المقاومة الإسلامية"، وهو أكبر نتاجه، ويقع في ما يزيد عن الألف وخمسمائة صفحة، أهم ما كتبه، وفيه يتحدث عن بدايات "الجهاد الأفغاني" والتيارات الإسلامية التي قدم بها المقاتلين العرب، وعن نظام طالبان لاحقاً؛ وفي الكتاب يطرح نظريته لتحالف التيارات التي يصفها بالمقاومة الإسلامية لمواجهة "الحرب الصليبية الثالثة"، ومن ثم يقدم لها أساليب النشاط العسكري، والإعلامي الدعائي، وكيفية استقطاب الأموال.

وفي هذا الكتاب، وبالإضافة إلى كتب أخرى، يطرح السوري تصوره وتنظيره للانتشار الجغرافي، ونظريته حول الجهاد الفردي، وفيما يتعلق بالانتشار الجغرافي، يقول أبو مصعب السوري، عن "أفضل الأقاليم للمواجهات في جبهات مفتوحة": أفغانستان، بلاد وسط آسيا وما وراء النهر، اليمن وجزيرة العرب، المغرب الأقصى وشمال إفريقيا، وبلاد الشام والعراق[5].

وفيما أن هذه المناطق، تحولت ما بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001 إلى مناطق ملتهبة، ومناطق وجود السلفيين الجهاديين، فإن للسوري كتباً مفصله في إبراز أهمية بعض المناطق، كآسيا الوسطى، واليمن وجزيرة العرب.

وما يتعلق بآسيا الوسطى كتب أبو مصعب السوري" كتاباً مفصلاً عن الإقليم[6]، يشير به إلى وجود معركة عالمية بين التحالف الصليبي-الصهيوني ضد الإسلام، وممثلو هذا الإسلام هم الجهاديون برأيه. وبذلك فإنه يرى أن منطقة آسيا الوسطى، هي منطقة انطلاقة "الجهاد" نحو "قلب العالم الإسلامي" (الشرق الأوسط)، فيقول السوري: "ضرورة تمركز كوادر العمل الإسلامي عموما، جنبا إلى جنب في المرحلة الحالية، إلى جانب حركات الجهاد في هذه المنطقة (أسيا الوسطى) للجهاد فيها ومن ثم الانطلاق للشرق الأوسط"[7].

(5) أنظر كتاب السوري، دعوة المقاومة الإسلامية. مرجع سابق.
(6) أبو مصعب السوري، المسلمون في وسط آسيا ومعركة الإسلام المقبلة، نوفمبر 1999. حمل الكتاب من منبر التوحيد والجهاد، والذي يبث افكار أحد أبرز منظري التيار السلفي-الجهادي: أبو محمد المقدسي. www.amaqdse.com
(7) المرجع نفسه.

ويرى "أبو مصعب السوري"[8]، بوجود بوادر الحركة الجهادية في أوزبكستان، وتجدر الملاحظة أنه بحثها في العام 1999، أي في بدايات الحرب الشيشانية الثانية على الأغلب، والتي تحولت آنذاك إلى وجهة أساسية للجهاديين العرب؛ ويرى السوري أن سيطرة الجهاديين أو إيجادهم لملاذ آمن، في المنطقة الممتدة من بنغلاديش إلى شمال الهند، وكشمير، وباكستان، وأفغانستان، وآسيا الوسطى مع مسلمي تركستان، إلى القوقاز والأورال، هي مساحة ذات امتداد جغرافي، وفيها مسلمين، مما يجعلها ذات ميزة لنشاط "الحركة الجهادية".

وإضافة إلى ميزة الامتداد الجغرافي للمسلمين، فإن "أبو مصعب السوري" يضيف مجموعة من الأسباب العقدية والدينية لتبرير أهمية المنطقة، كبشائر في الأحاديث النبوية عن النصر القادم للإسلام من المنطقة، وأسباب سياسية-استراتجية، حيث يعد المنطقة تشكل نقطة قوة لأهل الإسلام، مقابل نقطة ضعف للتحالف الصهيوني-الصليبي، على عكس "المحاور الأخرى"، حيث يتميز ما يصفه بالتحالف بميزة التفوق. وأيضا يرى السوري في الكثافة البشرية والطبيعة الجغرافية مزايا اضافية، حيث ستشكل المنطقة، برأيه، "قلعة متينة للحركة الجهادية"، وكذلك الحال لوجود الموارد الاقتصادية في المنطقة، مما يمنح "الحركة الجهادية دعماً مالياً"[9].

وأما فيما يتعلق باليمن وجزيرة العرب، فإن للسوري كتاباً مهماً، يعبر عن الرؤية الجيوبوليتيكية للتيار السلفي-الجهادي لتلك المنطقة[10]، يتحدث فيه عن العامل الديموغرافي في اليمن، والمرتبط بالشكيمة اليمنية والفقر في آن معاً، إضافة إلى العامل الجغرافي المرتبط بما تتميز به اليمن من طبيعة جبلية حصينة "تجعل منها القلعة الطبيعية المنيعة لكافة أهل الجزيرة، بل لكافة الشرق الأوسط، فهي المعقل الذي يمكن أن يأوي إليه أهلها ومجاهدوها،

---

(8) وقد سبق للكاتب أن قارن رؤية السوري لآسيا الوسطى مع رؤية أيمن الظواهري، وكلاهما يران أن آسيا الوسطى منطقة مهيأة لتكون ملاذاً آمناً للتيار السلفي-الجهادي لينطلق نحو الشرق الأوسط "لتحريره". ولقطع الطريق أمام المصالح الأميركية في المنطقة. أنظر:
Murad Batal al-Shishani, Salafi-Jihadists Geopolitical Perspective of Central Asia, Central Asia-Caucasus Analyst, Wednesday/June 29, 2005. http://www.cacianalyst.org/view_article.php?articleid=3415

(9) أبو مصعب السوري. المرجع السابق.

(10) أبو مصعب السوري". مسؤولية أهل اليمن تجاه مقدسات المسلمين وثرواتهم، 1999.

فضلاً عن امتلاكها حدوداً مفتوحة تزيد على أربعة آلاف كيلو متر، وسواحل بحرية تزيد على ثلاثة آلاف كيلو متر، وتتحكم بواحد من أهم البوابات البحرية وهو مضيق باب المندب". وأيضاً عامل انتشار السلاح "نظراً للتقاليد القبلية"، إضافة إلى العامل الديني المرتبط بعدد من الأحاديث و"البشائر" المرتبطة باليمن، تمثل كلها، بنظر "السوري" و"القاعدة"، عوامل أساسية، لتكون اليمن "منطلقاً" وقاعدة للجهاد "لتطهير المقدسات، واسترجاع الثروات المنهوبة من أهل الجزيرة والمسلمين".

وبالتالي فإن "المطلوب تشكيل قوة إسلامية من أهل اليمن وشبابه ومجاهديه ومن لحق بهم من أهل الجزيرة وشباب الإسلام، تتمركز في اليمن...كقاعدة انطلاق، والتوجه لضرب الأعداء في الجزيرة عامة... فميدان الغنيمة كما هو ميدان الجهاد، كامل الجزيرة: أموال المرتدين من الأمراء والملوك والسلاطين والحكومات العميلة... وأموال الصليبيين والنصارى من الشركات الاستعمارية، التي تشرف إما على نهب الثروات، وإما على بيع منتوجات المحتلين، وهذه اليمن تشرف على واحد من أهم مضائق العالم، وسفن وناقلات نفط الكفار تعبر كل يوم بالمئات بالرزق والمال"[11].

ولذا فإن رصد نشاط القاعدة في اليمن، يثبت أنه، لا يخرج عن سياق، جعلها منطلقاً للجهاد في الجزيرة، وهو ما حدث حين كان أغلب السلاح بيد جهاديي السعودية يأتي من اليمن، ومما يدلل على ذلك، أيضاً، أن اليمن والسعودية وقعتا اتفاقية للتعاون الأمني عام 2004، ومنذ ذلك الحين، سلمت اليمن للسلطات السعودية أكثر من 37 شخصاً مطلوباً، فيما سلمت السعودية للسلطات اليمنية، خلال الفترة نفسها، 35 شخصاً مطلوباً، وهو الأمر الذي لوحظ مؤخراً بإعادة التمحور في اليمن للتيار السلفي-الجهادي، وانضمام سعوديين القاعدة لهم.

(11) المرجع نفسه.

وعلى الرغم من أن تلك المناطق الجغرافية المتنوعة، تشهد تزايداً وتراجعاً لنشاط التيار السلفي-الجهادي حسب الظروف، بشكل يدلل على أهمية تنظيرات أبو مصعب السوري "الجيوبولوتيكية"، إن جاز التعبير، إلا أنه يشير إلى عدم إمكانية فتح تلك الجبهات، لأسباب عدة، ويقول: "نظراً لاتساع الأمة والساحات التي توجد فيها أهداف العدو الغازي ومصالحه.. ونظراً لتعذر الرحيل إلى ساحات المواجهة على كل الشباب الراغب بالمساهمة في المقاومة. بل تعذر قيام مثل هذه الجبهات في المدى المنظور، فإن طريقتنا تعتمد إرشاد المسلم الذي يريد المساهمة والمقاومة إلى العمل حيث هو، أو حيث يستطيع التواجد بشكل طبيعي، ويمارس حياته العامة بشكل طبيعي، ويمارس الجهاد والمقاومة سرياً بنفسه، أو مع خلية صغيرة من الموثوقين لديه، يشكلون سرية مستقلة للمقاومة والجهاد الفردي"[12].

تعد فكرة "الجهاد الفردي" هذه، أهم أفكار أبو مصعب السوري، باعتبارها إحدى الاستراتجيات التي اتبعتها "القاعدة" والتيار السلفي-الجهادي، في مواجهة التضييق الأمني ما بعد الحادي عشر من سبتمبر عام 2001، حيث يطرح أربعة أسباب للتحول لهذه الاستراتجية، وهي: "فشل أسلوب عمل التنظيمات السرية الهرمية في ظل الهجمة الأمنية الدولية والتنسيق الإقليمي والدولي"، و"عجز التنظيمات السرية عن استيعاب كل شباب الأمة الذين يريدون أداء فريضة الجهاد والمقاومة"، و"اتساع وجود العدو وتنوع أهدافه ووجوده في بقاع كثيرة يصعب أن تقوم فيها جبهات قتال كما يصعب أن تنشأ فيها تنظيمات مركزية"، و"سقوط فكرة الجبهات والمواجهة الثابتة مع العدو نتيجة استخدام العدو لاستراتيجية الحسم الجوي"[13].

وفيما يطرح السوري، مجموعة من الأساليب لتطبيق نظريته، والتي تستند على التثقيف الفردي، والخلايا الصغيرة، فإن استخدام الإنترنت من قبل التيار السلفي-الجهادي، وخاصة في تجنيد الشبان للتطوع للقتال في العراق، وعدد كبير من العمليات، خاصة في أوروبا، كلها أظهرت التأثير الذي مارسته نظرية السوري حول "الجهاد الفردي".

(12) السوري، دعوة المقاومة الإسلامية، المرجع السابق.
(13) المرجع نفسه..

يحدد أبو مصعب السوري المناطق التي يتوجب أن يستهدفها "الجهاد الفردي"، "بحسب أهميتها"، كما يقول، وهي على النحو الآتي: "بلدان الجزيرة العربية والشام ومصر والعراق"، "بلدان شمال إفريقيا من ليبيا إلى موريتانيا"، "تركيا و الباكستان وبلدان وسط آسيا"، "باقي بلدان العالم الإسلامي"، "المصالح الأميركية والحليفة في بلدان العالم الثالث"، "في دول أوروبا الحليفة لأميركا الداخلة معها في الحرب"، "في قلب أميركا ذاتها"[14].

وعلى ما سبق يلاحظ في التفكير السياسي لأبي مصعب السوري، كأحد المنظرين الرئيسيين للتيار السلفي-الجهادي، محورية بلاد الشام في الاستراتيجية التي يرسمها للتيار السلفي-الجهادي، والمناطق التي ينشط فيها، وهو ما يبدو أنه يلعب دوراً أساسياً في نشاط وأسلوب عمل السلفيين-الجهاديين المتزايد في سوريا وعموم بلاد الشام، منذ الغزو الأميركي للعراق.

ثالثاً: أبو مصعب والسلفية-الجهادية في سوريا

ترتبط رؤية أبو مصعب السوري لسوريا عموماً، برؤية أوسع لإقليم بلاد الشام الجغرافي، إضافة للتنظير الذي يطرحه في "كفر" النظام السياسي في سوريا. وقد عزز من أهمية الفكرة هذه بروز ما يعرف بالجيل الثالث من السلفيين-الجهاديين، والذي شكل العراق ما بعد الاحتلال الأميركي مختبره الأساسي، وقد كان من تداعيات ذلك بروز ما يعرف بـ"التيار الشامي" السلفي-الجهادي، وبروز سوريا كممر لانتقال المتطوعين العرب إلى العراق.

كما تقوم تلك الرؤية لبلاد الشام، وسوريا تحديداً، على مستويين: الأول: فكري-تنظيري، والثاني: مستوى الاستراتيجية والتكتيك للثورة، أو مواجهة النظام السوري، الذي يرى بكفره باعتباره يمثل "الطائفة النصيرية"، وباعتباره "نظاماً بعثياً"، وعلى هذا الأساس

(14) المرجع نفسه.

فإن السوري يعد تجربة مواجهة الإسلاميين مع النظام السوري بداية الثمانينيات من القرن الماضي تنطوي على مجموعة من "الدروس" التي يجب الاتعاظ بها في "المرحلة الجهادية القادمة".

وعلى إثر وفاة الرئيس السوري "حافظ الأسد" عام 2000، نشر أبو مصعب السوري كتاباً بعنوان "أهل السنة في الشام في مواجهة النصيرية والصليبية واليهود"، ركز فيه على مسألتين أساسيتين هما أن الطائفة النصيرية، وهي طائفة عائلة الأسد، من الطوائف المنحرفة عن الإسلام، وأنها مارست القمع والتنكيل بحق الشعب، مما يوجب مقاومتها ومقاومة النظام الحاكم في سوريا، وهو ما يدعو إليه الشباب المسلم في سوريا، حيث أنه يشدد على أن النظام السوري مدعوم من الغرب لتحقيق السلام مع إسرائيل، ولنشر المذاهب "الباطنية" (هو وصف للمذاهب الدينية التي تظهر الإسلام وتبطن انحرافها عنه) في العالم الإسلامي.

ويقول السوري، معبراً عن تصوره الطائفي: "أليس من المحزن والمبكي والمفجع أن يكون في بلاد الشام المباركة نحو 25 مليوناً، من أهل السنة العزل من كل سلاح وسلطة، يزاحمهم في هذه الديار المباركة طوائف مسلحة، مدعومة من القوى الدولية، مزودة بكافة أشكال السلطة والسلاح؟! .. فيهود إسرائيل أكبر الطوائف يملكون القوة والشوكة الأساسية .. ثم علوية سوريا العلوية النصيرية طائفة مسلحة تمسك زمام السلطة في سوريا ولبنان .. ثم الشيعة في لبنان وأقلية منهم في سوريا، وهم طائفة مسلحة ممكنة تقف وراءهم دولة إقليمية كبرى في المنطقة هي إيران بالمال والسلاح .. ثم الدروز في لبنان وأقلية منهم في جنوب سوريا وشمال غرب الأردن وهضبة الجولان المحتلة .. وهم طائفة مسلحة ولا سيما في لبنان وحليفة لإسرائيل في فلسطين"[15]. وهو في هذا السياق باعتبار "كفر الطائفة النصيرية وإلحادها"، يدعو إلى عدم التزاوج معهم، ولا "دفع الضرائب لهم إلا مجبورين"، ويدعو إلى "قتالهم

(15) أبو مصعب السوري. أهل السنة في الشام في مواجهة النصيرية والصليبية واليهود، سلسلة قضايا الظاهرين على الحق، مركز الغرباء للدراسات الإسلامية (4)، 2000/6/22. أفغانستان – كابل. (من أرشيف المؤلف).

وتتبعهم لقتلهم"، معتبراً أن مواجهتهم من قبيل "دفع الصائل". ويرى السوري بـ"عدم جواز حمل السلاح معهم"[16].

في نهاية الكتاب ذاته، يوجه السوري مجموعة من النداءات، أو الرسائل المفتوحة، بشكل يعبر عن تصوره لمواجهة النظام السوري، أول النداءات يوجهها إلى "المسلمين أهل السنة في سوريا ولبنان والشام عامة"، ويدعوهم إلى مواجهة "العلوية النصيرية" والثأر منها باعتبارها -بنظر السوري- ارتكبت مجازر بحق السنة، سواء في سوريا أو لبنان. وأما النداء الثاني، فيوجهه السوري، إلى "شباب أهل السنة في بلاد الشام"، ويدعوهم فيه إلى الانخراط في "المشروع الجهادي"، ويوجه أبو مصعب السوري ثالث النداءات إلى "العلماء والمشايخ والدعاة وطلاب العلم في سوريا ولبنان وبلاد الشام وديار الإسلام كافة"، ويدعوهم فيه لشرعنة الجهاد في المنطقة. ومن ثم يوجه السوري نداءه إلى "الشباب المجاهد والجماعات الجهادية في العالم الإسلامي"، ويقول فيه: "من الشام المباركة في مطلع الستينيات كانت بداية انطلاق الجهاد في هذا الزمان المعاصر ضد المرتدين والعلمانيين وهجمة العلوية النصيرية، وفيها ازدهرت في الثمانينيات وإليها تعود اليوم إن شاء الله فالنصرة النصرة يا أخوة الجهاد". وأما النداء الأخير فيوجهه إلى "أبناء طائفة أهل السنة من العاملين في أجهزة الأمن والشرطة والجيش، والمنتسبين لحزب الردة والعمالة، حزب البعث من أعوان الحكومة النصيرية العلوية في سوريا ولبنان"، ويدعوهم إلى الانخراط أيضاً في مواجهة النظام. وينهي السوري مهدداً الرئيس السوري الحالي بشار الأسد بالحرب ضده[17].

أما على المستوى التكتيكي، فيرى السوري بتوسيع المعركة مع النظام السوري، ويريد انخراطاً واسعاً من قبل سُنّة سوريا فيه، حيث يقول: "يجب إبراز الهوية الأساسية لهذه المواجهة مع العلوية النصيرية، بتركيز محور المواجهة باتجاه المفتاح الصحيح لهذا الصراع الجهادي بين الحق و الباطل وهو (أهل السنة في مواجهة العلوية النصيرية)".

(16) المرجع نفسه.
(17) المرجع نفسه.

وفيما يدعو السوري "الجهاديين" إلى اتباع سياسة إعلامية، والعمل على مبدأ "نشر الدعوة"، فإنه يدعو، وعلى المستوى العسكري، إلى "اعتماد مبدأ السرايا المنفصلة الصغيرة للعمل على إذكاء حرارة المواجهة، وتسعيره، وصولا إلى الصدام العلني المفتوح بين أهل السنة والعلوية النصيرية، بحيث تتكون الخلية من شخص أو اثنين أو ثلاثة، يتوافقون ويتعاهدون ويعملون سراً ولوحدهم فقط بالإعلام والتحريض، وهو مهم في هذه المرحلة، أو بالعمليات المحدودة ضد أهداف النصيرية".

ويقول في موضع آخر: "ننصح في هذه المرحلة على صعيد المواجهة العسكرية، بالاقتصار على السرايا الصغيرة، والعمل الفردي المتركز في قضية التصفية الجسدية للنصيرية العلوية في مدن وأحياء ومساكن أهل السنة، وفي تنفيذ عمليات الاغتيال لرؤوسهم المدنية والعسكرية و الأمنية؛ وشن حرب لا هوادة فيها عليهم داخل البلاد، وتتبع رؤوسهم وعناصرهم في الخارج، ولاسيما البعثات الدبلوماسية والتجارية والطلابية"[18].

وبناء على ما سبق ، يبدو أن السوري يرى بتثوير المجتمع السني في سوريا، وربطه بالمشروع الجهادي، أو ما يسمية "دعوة المقاومة الإسلامية"؛ ومن الملاحظ أن "التجربة الجهادية في سوريا"، وفشلها، لعبت دور الملهم للسوري، ليرى فيها دروساً يجب الاتعاظ بها من قبل الجهاديين، وقد نشر كتاباً ضخماً بحدود الألف صفحة حول هذا الموضوع[19]، ويعد الكتاب الأساسي لما يتعلق بتنظيره بشأن سوريا، وهو الكتاب ذاته الذي نشر جزءاً منه "مركز محاربة الإرهاب"، في كلية وست بوينت العسكرية-نيويورك، تم استخراجها ضمن وثائق أخرى عثرت عليها القوات الأميركية في أفغانستان، والجزء ذاته منشور في موقع "الشيخ أبو محمد المقدسي"، أحد منظري السلفية الجهادية في الأردن، بعنوان "الدروس المستفادة في التجربة الجهادية في سوريا".

(18) المرجع نفسه.
(19) عمر عبد الحكيم (أبو مصعب السوري). الثورة الإسلامية الجهادية في سوريا. مرجع سابق.

وفيما تقوم فكرة كتاب السوري على محورية تكفير "النصيرية"، وحزب البعث، فهو يعرف مشروعه على أساس أن "طبيعة الأنظمة الجاثمة على صدورنا لا تقبل الحلول الجزئية، بل تقتضي الجذرية، وثبت استعدادها للقمع والنكال وجرأتها على الله وعباده... وكما أن أجهزة القمع والأمن التي غدت متخصصة رفيعة المستوى، تقتضي منا إعادة النظر في هياكلنا وبنانا التنظيمية، التي ما زالت رغم القرن العشرين تدار على طريقة عشائر البدو الرحل"[20].

يورد السوري، نحو 17 سبباً لـ "فشل التجربة الجهادية السورية" في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات، ويتحدث من وحي تجربة "الإخوان المسلمين"، و"الطليعة المقاتلة"، ويرى أن أهم الأسباب تكمن في[21]:

1. غياب الاستراتيجية والتخطيط الشامل المسبق: يرى بـ "عدم وجود أي تصور استراتيجي مبني على حساب دقيق لمعطيات الواقع وتوقعات المستقبل، ولم تؤخذ بعين الاعتبار كدراسة جدية حالة البلاد، وجغرافيتها، وجغرافيتها السكانية، وتركيبتها الدينية والقومية والسياسية، وطبيعة النظام وتركيبته، ونسبة قوتنا الذاتية إلى قوته، وطبيعة القوى الصديقة والمعادية، ومعطياتها وإمكانية الإفادة منها".

2. تشرذم المخلصين المجاهدين في تنظيمات شتى وولاءات شتى: يدعو إلى تعزيز "الولاء الحق، ولعل هذا أول واجب لإرساء خط جهادي متميز"، وهو ما يتسق مع مفهوم "الولاء والبراء"، والذي يعد من المحاور المركزية للسلفيين-الجهاديين.

3. العجز عن إيضاح نظرية جهادية ثورية وجملة أهداف واضحة على الصعيد الإيديولوجي.

---

(20) المرجع نفسه. ص 440.

(21) المرجع نفسه.

4. ضحالة الوعي السياسي والثوري وانخفاض مستوى العلم الشرعي إجمالا.

5. الاعتماد على الكم بعد أن ذهبت الضربة الأولى بالنوعيات.

6. ضعف الإعلام الداخلي والخارجي للمجاهدين.

7. انتظار المجاهدين الدعم من جهات خارجية باستمرار وعدم الاعتماد على النفس.

8. التورط في شكل من أشكال حرب العصابات طويلة الأمد لا يناسب البلد.

9. الانتقال للخارج فترة طويلة، وخسارة الجماهير وإمدادها، وتدني المستوى الديني والثوري لدى الأفراد.

10. عدم الإفادة من التجارب الإسلامية والعالمية لحروب العصابات.

11. التعامل مع الأنظمة "المجاورة وغيرها" كسد دائم. ويقول: "لقد كان هذا شكلا من أشكال الاعتماد على الإمكانات الغير ذاتية... ولقد قدمت أنظمة الجوار كلها الدليل تلو الدليل على أنها لا ترقى حتى لأن تكون حليفا مصلحيا مؤقتا، فكلها أنظمة تخاف الإسلام وتسجن أصحابه من إخواننا وأشباهنا في قماقم السجن خشية انطلاقتهم المارد!".

12. العمل العلني في الخارج.

13. قصور العمل العسكري الخارجي وفقدان القدرة على ردع العدو وأصدقائه.

14. غياب أي تصور عن مرحلة ما بعد سقوط النظام لو حصل بفعلنا أو فعل غيرنا.

15. عدم الالتفاف حول العلماء المخلصين الثقاة والإفادة منهم.

16. عدم الإفادة من القطاعات الإسلامية كافة في البلد، على صعيد التعبئة في الثورة ولاسيما عشائر البادية والأكراد. ويقول إن التركيز كان: "في المدن وفي قطاعات محدودة الشرائح

الاجتماعية ولم ينتشر في كل الساحة، انعكس هذا سلبا على الحركة الجهادية نفسها، فأهملت قطاعات مهمة كان يمكن إدخالها في المعركة وبشكل حاسم، وكلها قطاعات مسلمة ملتزمة إلى حد ما، ومتعاطفة مع الإسلام إلى حد كبير، ولاسيما الأرياف المحيطة بالمدن، والعشائر في البادية، والأكراد في الشمال، وهكذا فشل المجاهدون في تعبئة هذه القطاعات واستطاعت الدولة أن تجند أغلبهم عبر الإغراء والتهديد ودنيا المصالح".

17. عدم إمكانية تحويل التنظيمات الإسلامية الدعوية المدنية إلى تنظيمات عسكرية قادرة على المقاومة والدفاع عن النفس.

يدعو السوري الجهاديين إلى تجاوز النمط الهرمي في تشكيل المجموعات الجهادية، "لأنها سرعان ما تتكشف تحت وطأة الضربات"، وكذلك التنظيم "الخيطي عبر تشكيل كل قيادي خلية صغيرة"، بل هو يدعو إلى المزج بينهما، من خلال الارتباط بقيادة مركزية[22]، وهو ما يدلل على محاولته ربط الجهاديين، إذا بدءا الظهور في أي مرحلة بـ"القاعدة" كرسالة، وكفكرة، وحتى كتنظيم إذا ما قدر ذلك. وقد برزت هذه الفكرة، بشكل أكثر واقعية، مع بدء حرب العراق، وبروز تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، بزعامة أبي مصعب الزرقاوي.

الجيل الثالث وحرب العراق

برزت تأثيرات أفكار السوري، خاصة فيما يتعلق بالاستفادة من تجربة مواجهات الإسلاميين مع السلطات السورية، مع الاحتلال الأميركي للعراق، وبروز "القاعدة" كأحد اللاعبين الأساسيين في الساحة العراقية، وقد عمد "مركز دراسة الإرهاب" في كلية وست بوينت العسكرية في نيويورك، إلى تطبيق نظرية السوري -إن جاز التعبير- على مجموعة

---

(22) المرجع نفسه.

القاعدة في العراق، لقياس مدى استفادة الأخيرة منها، وقد وجدت تطابقاً عالياً بالاستفادة من الدروس التي أشار لها السوري في دراسته المذكورة أعلاه، وأدرجت ذلك في جدول خاص، ووجدت أن الزرقاوي تلافى أخطاء "التجربة الجهادية في سوريا" فيما يتعلق بالتخطيط الاستراتيجي واستخدام الإعلام، أو في ايجاد قيادة مركزية، وعدم الاعتماد على الحكومات الأجنبية... إلخ، ولم يستطع تلافي خطأ عد استقطاب محليين للتنظيم، وفي عدم نعت التنظيم بالتطرف، حسب الدراسة[23]؛ وهو ما يدلل على أهمية أفكار السوري، في التأثير على نشاطات "القاعدة" في العراق، وانعكس بالتالي في وجود الجيل التالي من التيار السلفي-الجهادي، والذي اتخذ طابعاً "شامياً"، بحكم توجه زعيمة أبو مصعب السوري، منذ أن افتتح معسكره التدريبي في هيرات-أفغانستان عام 2000.

ينظر أبو مصعب السوري لما يسميه الجيل الثالث من السلفيين-الجهاديين، فيقول: "أعتقد أن جيلا جهاديا يولد اليوم مع وصول حدة الصراع إلى ما وصلت إليه، بعيد أحداث سبتمبر واحتلال العراق ، ووصول الانتفاضة الفلسطينية إلى ذروتها، ووقوفها على مفترق الطريق، بعد أن أعطى أهلنا المؤمنون هناك كل ما في جُعبتهم، في حين تقف الأمة من تضحياتهم موقف المتفرج، بفعل سكوت علمائها وقمع حكامها لها وشلها عن الحركة"[24].

فالسوري يرى أن الجيل الأول من المؤسسين للحركة "الجهادية" يمثل أولئك الذين نشطوا في حقبة السبعينيات وبداية الثمانينيات، ومن ثم جيل الأفغان العرب، والقاعدة، والذي يرى أنه على إثر أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 أدخلوا في معركة عالمية وانتهوا إما اعتقالاً أو قتلاً، أو تشريداً؛ ولذا فإنه، وكما يقول، يحاول أن يضع خبرته، باعتباره من الجيل الثاني، لهذا الجيل الثالث، وفي ذلك ما يؤشر على بروزه كمنظر لهذا الجيل، فيقول: "وقد أحببت في هذا الكتاب -حيث أني من بعض من تبقى من الجيل الثاني- أن

(23) See, al-Qa'ida back to the future the Vanguard and Muslim Brotherhood Operations in Syria, Harmony and Disharmony: Exploiting Al-Qa'ida Organizational Vulnerabilities, Combating Terrorism Center-Department of Social Sciences-United States Military Academy, p. 84. http://www.mipt.org/pdf/Exploiting-al-Qaeda-Organizational-Vulnerabilities.pdf.

(24) دعوة المقاومة الإسلامية، مرجع سابق.

أُسَلم من يسير على خطانا جزءا من الأمانة في هذا الكتاب، وفي ما أعتزم كتابته مما يتلوه من هذه السلسلة، خلاصة منهجية فكرية، وحركية تاريخية ... تساعد من يستعد لحمل الأمانة على متابعة الطريق على بصيرة. من دون أن يخسر دروسا عظيمة من مسار مجيد، مخضب بدماء عشرات آلاف الشهداء.. ومعاناة جيل كابد في صراعه مع الطواغيت، ومن ورائهم أشد المعاناة في هذا العصر الحديث"[25].

هذا الجيل على الغالب يمثله أولئك الذين نفذوا معظم الاعتداءات إثر الحادي عشر من سبتمبر، سواء في بالي، أو استنبول، أو مدريد، أو لندن، والأهم أولئك الناشطون في العراق من المقاتلين العرب، والذين يعبرون عن هذا الجيل الثالث بشكل جلي، فمعظمهم ممن لاخبرة قتالية لديه، سواء في أفغانستان وغيرها، ومن حملة الشهادات، أو ممن دفعوا من جراء الاحتلال الأميركي للعراق للمشاركة في المقاومة، وهؤلاء مرشحون -من جراء الأدلجة السلفية-الجهادية، والخبرات القتالية التي يكتسبونها هناك- ليشكلوا ظاهرة "العراقيين العرب"، على غرار ظاهرة "الأفغان العرب"، ويبدو أن دول الجوار مرشحة أكثر من غيرها للتأثر بنشاطهم، شأنها في ذلك شأن العديد من الأنظمة العربية، فإن المنتديات السلفية-الجهادية، والنقاشات الدائرة فيها تقدم نموذجاً عن ذلك[26].

وقد شهدت "شبكة أنا المسلم"، وتعد واحدة من أشهر المنتديات السلفية-الجهادية الالكترونية، نقاشاً حول السلفيين الجهاديين في سوريا حين نشر بتاريخ 2009/1/21، أحد المشاركين باسم "أبو الحسين"، موضوعاً بعنوان "الدعوة السلفية في سوريا...ايجابيات، سلبيات، واخطاء"[27]، وقد أشار فيه إلى أن السلفية-الجهادية شهدت انتشاراً واسعاً مع الغزو الأميركي للعراق، وارتبطت، وفق "أبو الحسين"، بتقديم "خيرة شبابها وقودا للجهاد في العراق". ويشير كاتب الموضوع، في إطار حديثه عن السلبيات، أنها "انتشرت في البداية

---

(25) المرجع نفسه.

(26) كنموذج على تحليل تاريخي لبروز السلفيين-الجهاديين في سوريا، أنظر المقال المهم:

Sami Moubayed, the History of Political and Militant Islam in Syria, Terrorism Monitor, (Jamestown Foundation-Washington DC) Vol 3 Issue 16, August 15, 2005.

(27) "أبو الحسين"، الدعوة السلفية في سوريا...ايجابيات، سلبيات، واخطاء، شبكة أنا المسلم، 21 يناير 2009:

http://www.muslm.net/vb/showthread.php?p=2064205

بسرعة قياسية مما أوهم البعض أن الوقت قد حان لتصفية الحساب مع النظام النصيري الكافر"، وأنها علقت "آمالا كبيرة على تمكن القاعدة من السيطرة على العراق، لتكون فيما بعد منطلقا للقضاء على النظام النصيري في سوريا. فأهملوا بذلك ترتيب البيت الداخلي فالأنظار كلها كانت تتجه للعراق"، وأنه "لم يحرص كثير من الإخوة على الجانب الأمني، مما أفرز الكثير من الاعتقالات"، و"عدم التنبه لمكر المخابرات وفروع الأمن التي كانت تراقب الوضع عن كثب، وزرعت جواسيسها في وسط الإخوة، سواء في العراق أم في سوريا أم في لبنان".

وبشكل أكثر لفتاً للانتباه، يشير كاتب الموضوع إلى أن "الكثير من الإخوة" لم يتنبه "لخطورة الوضع الامني في سوريا وارتكبت أخطاء أقل ما يقال عنها أنها قاتلة... وخصوصا في مناطق ذات كثافة سكانية عالية، وأغلبية سنية ساحقة، كدمشق وحلب. بل والمصيبة أن الأخطاء التي ارتكبت في مدن أخرى ذات غالبية نصيرية كاللاذقية لم تكن أقل بكثير من الأخطاء التي ارتكبت في غيرها من المدن والمحافظات ذات الاغلبية السنية الساحقة، مع كون أهل السنة في اللاذقية على اطلاع أكبر، بحكم الجيرة، على مكر النصيريين وإجرامهم، ولكن هذا لم يغن عن ارتكاب المزيد والمزيد من الأخطاء بفعل العقلية الصبيانية لكثير من أهل السنة في سوريا، مما أفضى لمزيد من الاختراقات والاعتقالات". وكذلك "اجتماع الاخوة في أماكن عامة والإصرار على الاجتماع في المساجد بصورة استفزازية، مما أدى إلى اعتقال الإخوة بالمئات مع أن التوصيات كانت تصل إلى الإخوة بعدم لفت انتباه الأمن واستفزازه بالتواجد المكشوف، خصوصاً بالمساجد؛ وحينما بدأ الإخوة بالأخذ بهذه التوصيات، وقع ما لم يكن بالحسبان عندما قررت الدولة النصيرية أن فترة الهدنة مع السلفيين، وخصوصا الجهاديين منهم، قد انتهت". وينهي تقريره بالتالي بمجموعة من النصائح لكيفية التعامل في الأماكن العامة، دون إبراز المظاهر التي تدلل على ارتباطاتهم السلفية-الجهادية.

أثار الموضوع نقاشاً كبيراً على منتدى "شبكة أنا المسلم"، ومن ضمن النقاش، من يقدم النصائح لسلفيي سوريا، ومن ضمنها قراءة كتب أبي مصعب السوري، بشكل يدلل على أهمية طروحاتها في أي تشكل سلفي-جهادي في سوريا.

ومن ناحية أخرى، أشار الموضوع المذكور إلى عاملين أساسيين: أولهما دور حرب العراق في إفراز التيار السلفي-الجهادي في سوريا، وهو ما أسميناه بالبعد الشامل للقاعدة في العراق، والعامل الثاني يرتبط بتسهيل الدولة السورية لحركة المقاتلين العرب نحو العراق، مما أفرز دوراً وظيفياً لسوريا، ساهم في تصاعد السلفية-الجهادية فيها.

البعد الشامي

برزت منذ الاحتلال الأميركي للعراق، أسماء عناصر قيادية سورية في الجماعات السلفية-الجهادية، بشكل متزايد، أكثر من ذي قبل، حيث لم يكن الوجود السوري في مثل تلك الجماعات كالوجود المصري في حقبة التسعينيات وما قبلها مثلاً، أو كالوجود السعودي ما بعد تلك الحقبة، ولعل أشهرهم المخطط الرئيسي لهجمات مدريد عام 2004، التي استهدفت محطة قطار رئيسية، وأودت بحياة 190 شخصاً، والتي نفذها السوري عماد الدين بركات جركس، الملقب بـ«أبو الدحداح»، ومعه أيضاً أعضاء آخرين سوريين، أو "قائد عمليات تنظيم «القاعدة» في منطقة القبائل الباكستانية" مروان حديد الملقب بـ «مروان السوري»، والذي قتل على حاجز أمني باكستاني عام 2006، وأشارت التقارير إلى أنه كان مقرباً من زعيم «القاعدة» أسامة بن لادن ونائبه أيمن الظواهري[28].

والأكثر ارتباطاً بالجيل الجديد من السلفيين الجهاديين، وبأبي مصعب الزرقاوي، هو "أبو الغادية"، والذي برز اسمه كمرشح لخلافة الزرقاوي، وهو طبيب أسنان سوري الأصل، وقد امتد نشاطه في تجنيد الشباب السوريين للانتقال إلى العراق، وفي تزوير المستندات والوثائق، وكان الزرقاوي يعتمد عليه بدرجة كبيرة. ويعبر أبو الغادية عن النمط الشامي في السلفية-الجهادية، حيث تشير التقارير أنه تدرب في مخيم عين الحلوة في لبنان، وقد حوكم في الأردن غيابياً، عام 2005 فيما يعرف بقضية التفجير الكيميائي[29]، والذي

---

(28) أنظر الحياة، 2006/4/23.

(29) لمزيد من التفاصيل عن أبو الغادية، أنظر:

Sami Moubayed, Abu al-Ghadia to Build on al-Zarqawi's Legacy in Iraq, Terrorism Focus, Vol 3 Issue 26, July 9, 2006.

كان سيستهدف مبنى المخابرات الأردنية، وكان يقود العملية أحد مساعدي الزرقاوي، وهو "عزمي الجيوسي".

هذا البروز لدور السوريين بدأ يتزايد أيضاً على مستوى عمليات التجنيد، واستقبال المتطوعين، للعراق، بعد الاحتلال الأميركي، وهو دور استمر حتى بعد مقتل زعيم تنظيم "القاعدة" في العراق[30]، إلا أن الأخير كان أول من أسس للنواة الشامية، التي أسست لاحقاً لتواجد التيار السلفي-الجهادي بالعراق، فهذه المجموعة "الشامية" هي التي رافقت الزرقاوي في معسكره بهيرات في أفغانستان، وانتقلت معه إلى كردستان شمال العراق، ومن ثم إلى العراق، وبالتالي أيضاً بدأ الشباب المتطوعون العرب اللذين بدءوا بالانتقال إلى العراق مع تصاعد عمليات المسلحين ضد القوات الأميركية في العراق، يأتون من المناطق ذاتها[31].

وفيما بات هؤلاء، مع تراجع نشاط التيار السلفي-الجهادي في العراق، مرشحين ليشكلوا ظاهرة "العائدون من العراق" في دول الجوار، فإن السوريين شكلوا نسباً عالية من "الجيل الثالث" للسلفيين-الجهاديين. ففي تحليل لخلفيات المتطوعين العرب في العراق، استند إلى قوائم نشرت باسمائهم على المنتديات الجهادية، جاء السوريون في المرتبة الثانية بنسبة 13 % بعد السعوديين بنسبة 53 %، ومن ثم الأردنيون بنسبة تقارب الـ 6 %. هذا وقد وجدت دراسة أخرى، استندت على سجلات للقاعدة وجدت في سنجار شمالي العراق، أن السوريين يشكلون نسبة 8.2% من المقاتلين العرب في العراق، وقد حل السوريون مع كل من اليمنيين والجزائريين بالمرتبة الثالثة بعد السعوديين 41 %، والليبيين بنسبة 18.8 % [32].

---

(30) حول تفاصيل نشاط جهاديي سوريا على المستوى اللوجستي، وحتى بعد مقتل الزرقاوي، أنظر الرسالة التي وصلت لـ"مركز محاربة الإرهاب" في "كلية وست بوينت العسكرية"، وقامت بترجمتها، ونشر الأصل مع الترجمة، بين اثنين من الجهاديين السوريين، بشكل أشبه بتقرير عن الأوضاع، أنظر:
http://www.ctc.usma.edu/harmony/pdf/summaries%20in%20pdfs/NMEC-2007-658086%20----%20Husayn%20Cell-Network%20Status%20Update%20Report.pdf

(31) VICKEN CHETERIAN, The Iraq generation: Young Jihadi returnees are more radical than those of al-Qaida, Le Monde diplomatique (English Edition), Dec 2008, p.1-2.

(32) See, Murad al-Shishani, The Salafi-Jihadist Movement in Iraq: Recruitment Methods and Arab Volunteers, Terrorism Monitor, Volume 3, Issue 23, December 2, 2005. See, Joseph Felter and Brian Fishman, Al-Qa'ida's Foreign Fighters in Iraq: A First Look at the Sinjar Records, December 2007, CTC Harmony Project (Combating Terrorism Center-US Military Academy-West Point, New York).

ويبدو أن نشاط السلفيين-الجهاديين لم يقتصر على العراق وسوريا، بل أن دراسة لكاتب السطور أظهرت أن السلفيين-الجهاديين اللذين نشطوا في لبنان منذ ما قبل مواجهات نهر البارد عام 2007 بين السلطات اللبناني ومسلحيين إسلاميين، كان السوريون يشكلون نسبة عالية منهم قاربت الـ 13 %، بعد اللبنانين بنسبة 33 %، ومن ثم الفلسطينيين من المخيمات بنسبة 31%، ومن ثم السعوديين بنسبة 16%[33].

دور سوريا كممر للعراق

يبدو أن الفرضية التي قامت على أساس أن الولايات المتحدة ستقوم بتغيير الأنظمة العربية المجاورة، بعد الانتهاء من نظام صدام حسين، وتحديداً في سوريا، عدت تحدياً حقيقياً في البداية، ويبدو أن هذا الأمر دفع سوريا إلى تسهيل، أو على الأقل غض الطرف، عن حركة المتطوعين العرب إلى العراق[34].

وما قامت به دمشق، أبرز دوراً وظيفياً لسوريا، ساهم في بروز السلفيين-الجهاديين، واحتلت مثلاً منطقة البوكمال، على الحدود مع العراق، مكانة أساسية لتسهيل انتقال المقاتلين العرب إلى العراق، وهو ما بررت به الولايات المتحدة الأميركية إنزالاً أجرته قواتها بالمنطقة في سبتمبر 2008، فيما عدته سوريا استهدافاً للمدنيين.

وعلى مستوى آخر فقد أبرز هذا الدور الوظيفي مجموعة من المسهلين Facilitators لحركة الانتقال تلك، وارتبطت أسماؤهم بعدد من القضايا في دول عربية، ففي السعودية

---

(33) ورقة لم تنشر بعد للكاتب، بعنوان: The Salafi-jihadist Movement in Lebanon

(34) لعل الغموض الذي يكتنف الدور الذي لعبه محمد قول أغاسي (أبو القعقاع) والذي برز بعد حرب العراق كشخصية سلفية جهادية، يساهم في إرسال المقاتلين إلى العراق بشكل علني، ومن ثم مقتله عام 2007، بشكل لم تظهر تفاصيله بعد، (أنظر الشرق الأوسط، 29/سبتمبر/2007، والحياة، 30/سبتمبر/2007)، وكذلك:

Sami Moubayed, Syria's Abu al-Qaqa: Authentic Jihadist or Imposter?, Terrorism Focus Vol 3 Issue 25, June 27, 2006.

وأيضاً تزايد أعداد المرحلين من قبل سوريا، مؤخراً، من السلفيين الجهاديين، كلها تشير إلى الدور السوري بتسهيل انتقال المتطوعين إلى العراق، وهو الأمر الذي بدأ يتراجع مع الضغوط الأميركية والفرنسية، ومع تراجع دور المسلحين في العراق نسبياً، أنظر:

Michael Scheuer, A Mujahideen Bleed-Through From Iraq? A Look at Syria, Terrorism Focus, Vol 5 Issue 36, October 22, 2008.

كشفت صحيفة "الوطن" تفاصيل خط سير المقاتلين السعوديين الراغبين في دخول العراق، مشيرة إلى أن منسقا سوريا يدعى (أبو معاذ) يتكفل بالمقاتل السعودي منذ دخوله الحدود السورية، وحتى مغادرتها باتجاه العراق، بالتعاون مع آخرين من الجنسية العراقية والسورية والسعودية، مقابل مبالغ مالية[35]. وفي الأردن، وفيما اظهر عدد من المحاكمات للسلفيين-الجهاديين هناك ارتباطاً بسوريا، بغية الانتقال إلى العراق، حيث كان هناك أيضاً مسهلين أجانب كأبي عمار السعودي[36]، أو أبي آدم التونسي[37].

خاتمة

بناء على ما سبق، يلاحظ أن تنظير أبي مصعب السوري، لبروز جيل ثالث من الجهاديين، بات -في ما يبدو- واقعاً عند الحديث عن سوريا ودول جوار العراق، وإذا ما بدأ هؤلاء، بالاستناد إلى الاستراتيجية التي رسمها للحركات الجهادية، وهو ما يمكن اعتباره أمراً قابلاً للتحقق، بحكم الأهمية التي يوليها السلفيون-الجهاديون لأفكار السوري، فإن المنطقة ستشهد عنفاً متزايداً بين تلك المجموعات والسلطات.

كما أن تنظيرات أبي مصعب السوري، التي تكتسب أهمية كبيرة في نشاط السلفيين-الجهاديين في مناطق متفرقة من العالم، لعبت دوراً أساسياً في التنظير لتطور القاعدة في بلاد الشام، وقد لعب الاحتلال الأميركي للعراق دوراً مهماً في هذا السياق.

وتكتسب تنظيرات السوري، أهميتها من كونها تقوم على مستوى التنظير الفكري، وعلى مستوى الاستراتيجية والتكتيك، ولا تنحصر في إطار جغرافي واحد، ولكن فيما يتعلق ببلده سوريا، فهو يقدم ما يصفها بالدروس العملية في مواجهة نظام الحكم في سوريا.

---

(35) الوطن السعودية، 2005/9/10.
(36) صحيفة الحياة اللندنية، 2006/1/4.
(37) أنظر الشرق الأوسط، 2005/9/20.

لقد وجدت حرب العراق، والتي لعبت دوراً أساسياً في بروز الجيل الثالث من السلفيين-الجهاديين، ممراً أساسياً في سوريا للانتقال إلى العراق، وهو بالتالي أوجد موطئ قدم لتلك الجماعات، والتي شهدت مواجهات مع السلطات السورية، التي بدورها اتهمت "التكفيريين" بتنفيذ تفجيرات دمشق في سبتمر 2008[38].

هذه المؤشرات، تشي بامكانية تطور هذه المجموعات السلفية-الجهادية في سوريا وبلاد الشام عموماً، خاصة وأن المنطقة تكتسب أهمية قصوى لدى منظري السلفية الجهادية، فأبو مصعب السوري ذاته، يعد "الشام"، من أهم المناطق لتواجد ما يسميها بـ"الحركة الجهادية"، حيث يرى أن "تتوفر له بمجموعه كامل معطيات الجبهات المفتوحة، ولاسيما في المناطق الجبلية في شمال وغرب العراق، وشمال وغرب سوريا، وفي معظم لبنان، وكذلك في هضاب شرق نهر الأردن وشماله.. وعدد سكان المنطقة كلياً يزيد أيضاً على 60 مليون نسمة. ويشكل الاحتلال الأميركي الماثل الآن، والذي أعلن عن عزمه على الاستقرار ولأمد بعيد . كما يمهد لمد عدوانه إلي سوريا ليسيطر على كامل الشام، بعد أن احتل اليهود سوريا، وسيطر النصارى على لبنان واستحوذت أميركا على كبير الأمور وصغيرها في الأردن. وفي المنطقة وفرة كبيرة من السلاح والعتاد، كما أن هناك تنوعاً في الحدود والسواحل والممرات. وتشكل إسرائيل باعث قضية إسلامية عالمية، كما يضيف الاحتلال الأميركي بعداً ثورياً ممتازاً كمفتاح للجهاد"[39].

وبهذا المعنى، فإن تداعيات وجود القاعدة في العراق، أفرزت هذا النمط من السلفية-الجهادية، التي تحدث عنها السوري، على الأقل على مستوى الفكرة، ووجود الأعضاء. ومن المهم الإشارة إلى أن الأنظمة العربية ومن خلال منهجها في التعامل مع مثل تلك الجماعات، تلعب دوراً إما في بروز مثل تلك الجماعات أو تراجعها، والتي تعبر في جزء من تشكلها عن أزمة مجتمعية ما زالت قائمة في عدد ليس قليل من الأنظمة العربية.

---

(38) Fadhil Ali, Terrorism Comes to Damascus: Syria Faces its Own Islamist Threat, Terrorism Monitor, Vol 6 Issue 20, October 24, 2008.

(39) السوري، دعوة المقاومة الإسلامية، مرجع سابق.



الإخوان المسلمون- التيار المعتدل: محمد المبارك أنموذجا

عمار قحف(*)

تناقش هذه الورقة أبرز معالم التنظير الفقهي السياسي عند الشيخ محمد المبارك، من خلال ثلاثة محاور ركز عليها المبارك في كتاباته وهي: مفهوم الأمة والقومية، تركيبة المجتمع السوري (الدينية والعرقية واللغوية)، ونظام الحكم والدولة في الإسلام.

(*) باحث في الدراسات الإسلامية.

أحدث محمد المبارك (1912-1981) نقلة علمية وسياسية في بداية القرن العشرين، لم تؤتِ دورها الفعال إلا بعد حين؛ فكان لها دور مهم، فيما بعد، في تكوين فكر وأدبيات الحركات الإسلامية بمختلف أطيافها. فما ينادي به كثير من الإسلاميين اليوم، وأصبح من أبجديات كثير من الحركات الإسلامية بأن الدولة الإسلامية هي في الواقع دولة مدنية قائمة على نظام سياسي موضوعي مبني على العدل والمساواة والشورى، وعلى الالتزام بالخطوط العريضة للدستور الإسلامي، كان المبارك من أوائل من بحثه وأصل له في محاضراته ومؤلفاته في أوائل ومنتصف القرن العشرين، في وقت الانهزام الفكري الإسلامي.

ومن المهم عند تحليل فكر المبارك السياسي، أن تدرس البيئة الثقافية والسياسية التي نشأ فيها، ثم الاتجاه الذي خطه لنفسه، والنتيجة التي وصل إليها في أواخر حياته. يقول المبارك "لقد شهدنا عهدا يدبر وعهدا يقبل، وحركة مستمرة أمامنا ووراءنا، وكانت تطرق مسامعنا، مذ وعينا، ألفاظ (النهضة) و(التقدم) قبل أن ندرك حقيقة معانيها. نشأنا على مشاهد الصراع بين الفصحى والعامية، بين العربية والشعوبية الفرعونية والإقليمية، بين الدين واللادين، بين الاستقلال والاستعمار"[1].

فمن الناحية السياسية، نشأ المبارك في وقت انحسار الخلافة الإسلامية، وبداية التقلبات السياسية في سوريا: عهد الانتداب، ثم الاستقلال، ثم الوحدة مع مصر، ثم عهد الانقلابات، حتى انقلاب (البعث)، ومن الناحية الثقافية، عاش المبارك عهد الإفلاس الثقافي العربي، وكثرة الاقتباس من الفكر الغربي، دون تمحيص من قبل مفكرين عرب، وفي هذا المجال تميز المبارك عن جميع أقارنه من الإسلاميين بمعرفته المباشرة بمكنونات الفكر الغربي عند كبار المستشرقين في فرنسا، فجمع في دراسته بين التعليم الإسلامي الموروث في حلقات العلم الشرعي -خصوصا مع العلامة الشيخ بدر الدين الحسني- والتعليم الرسمي في سوريا -كلية الحقوق والآداب- ثم دراسته لعلم الاجتماع والأدب الفرنسي في جامعة السوربون.

---

(1) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، دار الفكر، بيروت ط2، 1970، ص7-8.

وعندما يتحدث المبارك عن المستشرقين، أو عن الحوار المسيحي الإسلامي؛ فإنه لا يتحدث من منطلق عاطفي في الدفاع عن الإسلام، بل يرسم منهجا تأصيليا في إبراز معالم الثقافة والأصالة الإسلامية، بأسلوب ولغة حديثة ومفهومة لدى الطرفين الإسلامي والغربي، وكذلك فإنه كان يتفهم الدوافع الثقافية عند المستشرقين من خلال معاشرته في الدراسة لكبار المستشرقين في فرنسا مباشرة، وليس من خلال قراءته لكتاباتهم فحسب، وهذا مما يميز المبارك عن جميع الإسلاميين في تلك المرحلة الزمنية. لقد أثرت البيئة الفكرية التي عاشها في نوعية كتاباته؛ فامتازت بالعمق التأصيلي والتنظيري والبعد عن ذكر التفاصيل، وهذا يتضح في سلسلة نظام الإسلام ومفهوم الأمة.

مفهوم الأمة والقومية

عارض المبارك الاقتباس الأعمى من الثقافة الغربية دونما تمحيص فيما يتفق ويعارض مبادئ الإسلام؛ بل إنه كان ينادي –في عصر الانهزام الثقافي- بالاعتماد على التراث الإسلامي الغني، لأن فيه غنى عن الاقتباس الفكري، مع الاستفادة من الأفكار الإنسانية غير المرتبطة بفلسفة أو نظام عقائدي.

ويصف المبارك مرحلة القرن الثامن عشر والتاسع عشر بأنها "مرحلة الاندهاش"(2)، ثم يروي ازدياد الاحتكاك بين الشرق والغرب في صورته المادية الصناعية والفكرية التعليمية؛ إلا أن الجيل الأول –كما يمثل له المبارك بكردعلي، شهبندر، زغلول- كان متأثرا تأثيرا قويا بالإسلام، فلم يهتزوا في وجه الغزو الفكري، بل "سرعان ما أنجب الشرق علماء دين خلعوا ربقة الجمود، كالقاسمي وعبده والجزائري"(3).

وبعد إضعاف مراكز التعليم الإسلامي وعزلها عن الجمهور على أساس أوروبي ثقافي، جاءت طبقة ثانية، كان لها الأثر البالغ في مجرى حياة الشرق السياسية والثقافية؛

(2) محمد المبارك. أوراق بخط اليد غير منشورة. بدون عنوان.
(3) المصدر السابق.

ثم حل المبارك في شكل رؤوس أقلام المدنية الفرنسية -كما شهدها- التي أتى بها جيل من المتعلمين المنسلخين عن الدين الإسلامي، مما أدى فيما بعد إلى استيراد الفكر القومي الأوروبي من الفكر الألماني والفرنسي والماركسي، وعلى أساس هذا الفكر نشأت معظم الأحزاب السياسية، والاتجاه القومي في العالم العربي، والسوري على وجه الخصوص.

كان موقف المبارك من القومية أعمق من كثير من معاصريه، حيث استطاع الاستفادة من دراسته للأدب الفرنسي وعلم الاجتماع، فميز ما كان اقتباسا منها، وما كان استفادة منها، مما ينقله معاصرو المبارك، فأكد معنى حب الوطن، ولكنه تحفظ على أن تكون القومية أساسا لما يجمع الناس؛ ففي موضوع القومية العربية والسورية، استعرض مراحل التجمع البشري، فذكر: "أنها تسير من التجمعات الصغيرة في شكل قبائل، إلى تجمعات أكبر تلتقي فيها القبائل المتجاورة، وتزداد الموافقات والمشاركات، وتقل الفوارق حتى يتكون فيها شعب أو قوم"[4]. وهاتان المرحلتان مر أو يمر بها البشر بسرعات مختلفة. وتكون الرابطة بين الناس في المرحلة الأولى هي الاشتراك في الأرض والانتماء إلى أصل واحد، وتتحول في المرحلة الثانية -المرحلة القومية- إلى الاشتراك في العوامل المعنوية، أي اللغة والدين والعادات والثقافة. ثم تكون المرحلة الثالثة، وهي أرقى مستويات تطور المجتمع الإنساني، وهي التقارب في الأفكار الأساسية، والتشريع، والنظم العقائدية، وأسلوب الحياة، ويضعف دور الدم والعرق والأرض وغيرها من العوامل المادية "القسرية"؛ في هذه المرحلة نبذ للعنصرية والتنافس البشري، وارتقاء نحو التجمع على أساس القيم الإنسانية، والتعاون بين الشعوب؛ وقد استدل المبارك بقول المفكر الفرنسي، رينان، الذي عاش في القرن التاسع عشر "القوميات ليست شيئا خالدا؛ لقد بدأت وستنتهي"[5]. ويستنتج بأن الوقوف عند مرحلة التجمع القسري القومي هو "جمود ورجعية مذمومة، وتخلف وتأخر، وأن جعل القومية هي الهدف والغاية ضرب من الوثنية"[6].

---

(4) محمد المبارك، بحث بمفهوم الأمة بين النظريات الاجتماعية والتصور الإسلامي. غير منشور، قدم في كلية الشريعة بالجامعة الأردنية، غير محدد سنة الكتابة، إلا أن المبارك كان أستاذا معارا في الجامعة الأردنية في آخر أربع سنوات من حياته، أي بين 1978-1982، ص4.

(5) المرجع السابق، ص2.

(6) المرجع السابق، ص5.

يحلل المبارك الاتجاه القومي العربي في أكثر من كتاب ومحاضرة ولقاء، حيث وعى المبارك الخيوط التي تربط الاتجاه القومي العربي بالفكر الفرنسي، الذي درس عن قرب نقاط ضعفه وقوته، فيشير إلى أن القومية العربية نشأت من أجل التصدي للمشروع التركي القومي، وذلك بإبراز أصالة العرب، والاعتزاز باللغة والتاريخ والماضي والدين، دون أخذ شكل أو فلسفة محددة؛ ثم جاءت طبقة من المتعلمين -وأكثرهم من نصارى الشام- فأسست لفلسفة قومية عربية، تقوم على نبذ الدين بصراحة أحيانا، أو بإلحاقه بالماضي دونما دور في الحاضر.

وهكذا أصبح العرب يفتشون عن قوة داخلية منبثقة في الداخل، مستخدمين فلسفة مستوردة، سواء الألمانية التي تستند على العرق، أو الفرنسية التي تستند على الإرادة الجمعية الحرة، ويذكر المبارك أن القومية العربية أفادت بأن استغلت القوى المادية والمعنوية لمصلحة الأمة العربية، ولكن هذا كان على حساب تكريس معنى ضيق للقومية، لا يمكن وصفه بالإنساني العالمي.

ويعرف المبارك "القوم" بأنهم "جماعة بشرية نشأت من اندماج قبائل ترجع إلى أصل واحد، أو أصول متقاربة، وتسكن أرضا واحدة ولها لغة واحدة"[7]، والقومية هي "هذا التجمع القومي بجميع عناصره المادية والمعنوية"[8]. أما مصطلح الأمة فهو يمثل انتقالا نوعيا نحو الارتقاء البشري، فهو يستلزم وجود رغبة عامة في الحياة المشتركة، فتتكون "وحدة حيوية يمكن أن نسميها أمة"[9]. وهذه الرغبة في الحياة المشتركة تكون لها أسباب وعوامل تاريخية واجتماعية، ابتداء من وحدة الأرض والمكان الجغرافي، ووحدة الدم والجنس والأصل، إلى وحدة اللغة ووحدة التاريخ. وهذه العوامل هي التي ركز عليها، ووقف عندها مؤسسو الفكر القومي العربي السوري[10].

---

(7) محمد المبارك، الأمة والعوامل المكونة لها، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص41.
(8) المرجع السابق.
(9) المرجع السابق، ص42.
(10) انظر مثلا: انطون سعادة، نشوء الأمم، الكتاب الأول، دمشق 1951.

ولكن المبارك نقد الوقوف عند هذه العوامل في تكوين الأمة: فأشار إلى أن اللغة ليست ألفاظا فقط، بل ثقافة وأفكار ومبادئ، فهي وسيلة وليست غاية بحد ذاتها؛ وهنا ينبغي -حتى تكون الثقافة عنصرا من عناصر الأمة- أن تحوي مفاهيم وفلسفة في الحياة، ونظرة إلى الوجود، وقيما إنسانية، وعلى هذا تكون هذه المبادئ والقيم مرتكزات أساسية في صناعة الأمة. ويحذر المبارك من أن تكون دراسة التاريخ متعصبة لكل ما في تاريخ أمة من حسنات وسيئات، وأن التاريخ عنصر مهم من عناصر تكوين الأمة، إلا أنه ينبغي التركيز على الجزء الحي في النفوس من ذلك التاريخ، لا على الجزء المنسي، كما هي دعوة القومية العربية (في الاعتزاز بالعصر الجاهلي) والمصرية (في الاعتزاز بالعصر الفرعوني).

في عنصر التاريخ -كما في عنصر اللغة- يشير المبارك إلى أن المهم ليس أحداث التاريخ السردية بل نظرة الناس إلى تلك الأحداث، وما أثرته في نفوسهم. "فالعنصر الحقيقي الذي يختفي وراء عنصر التاريخ، هو نظرة أبناء الأمة إلى الحياة والقيم التي تؤمن بها، والعقائد التي تميز الخير من الشر، والفضيلة من الرذيلة والمبادئ التي تقيس بها الرجال والأعمال"[11]. ثم ينتقل المبارك إلى عنصر الدين والمعتقدات والمفاهيم الأساسية حول الحياة المشتركة – الذي يهمله رواد الاتجاه القومي إن لم يعاده البعض- ويشير إلى أن هذا العنصر هو الذي يكمن وراء عناصر اللغة والثقافة والتاريخ، ويجعلها تؤثر في تكوين الجماعات الإنسانية[12]، وبالتالي فإن بحث علاقة الدين بالقومية، هو بحث الأساس مع الفرع، والأعم مع الأخص؛ فالدين هو الحد الأدنى والقاسم المشترك، الذي يتمثل في مجموعة النظم والمعتقدات حول الطريقة المثلى للحياة المشتركة. وهنا يشير المبارك إلى الملاحظات التالية[13]:

1 - إن هذه الأديان ظهرت في الأصل في شعب من الشعوب، ثم انتقلت منه إلى غيره، فكانت صلته أوثق ما تكون مع الشعب الذي انطلقت في أجوائه، وهذه هي حال العرب مع الإسلام، ولكن هذه العلاقة ليست دائمة وليست مطردة.

---

(11) محمد المبارك، الأمة والعوامل المكونة لها، مرجع سابق، ص76.
(12) المرجع السابق، ص77.
(13) المرجع السابق، ص80-82 بتصرف.

2 - إن الدين الذي ينتشر في شعوب كثيرة، يصبح بعد طول العهد بالنسبة إلى كل قومية جزءا أساسيا من عناصرها المؤثرة في طرق تفكيرها وعاداتها، كما هي الحال مع الأفغان والأتراك.

3 - الدين الذي يقيم وينتشر ويعم قوميات متعددة، يؤسس بينها رابطة روحية تقوى وتضعف، حسب سعة ذلك الدين واستيعابه لنواحي الحياة، وكذلك يوجِد فيما بينها أسسا عقلية ومفاهيم فكرية مشتركة، فيقرب بينها في التفكير والعادات الناشئة عن أحكام ذلك الدين، ويوجد بالتالي أهدافا مشتركة في الحياة، وشعورا بالتآلف بين أفراد المجتمع، فتتقارب المقاييس في الخير والشر والحب والبغض.

4 - إن تبني شعوب مختلفة في الأصل القومي دينا واحدا، ليس معناه زوال جنسيتها وقوميتها، ولا يعني اندماجها فقدان لغاتها وعاداتها الأصلية وخصائصها؛ فانتشار الإسلام -مثلا- لا يعني زوال صفة التركية والهندية وغيرها من القوميات، ولكن معناها تعاون هذه الشعوب -على اختلاف خصائصها- في أهداف الحياة وغاياتها في المجال السياسي والقانوني والاقتصادي والحضاري.

5 - كل عقيدة عامة تأخذ لونا خاصا وتتفاعل مع كل قومية بشكل مختلف.

ويلفت المبارك النظر إلى أنه مع ضعف دور الدين في بعض البلاد فقد حلت محله جزئيا، أو كليا، عقائد أخرى أصبحت هي العنصر المشترك، كما في الشعوب الأوروبية (فرنسا وألمانيا وإنجلترا). فالعقيدة بهذا المعنى كما يرى المبارك: "جامعا أساسيا، ورابطا موحدا بين أبناء الأمة الواحدة"[14]، فالشيوعية تشكل مذهبا في الحياة، كما تشكل المسيحية الأرثوذكسية مذهبا، والديموقراطية الغربية شكل من أشكال المذاهب، أو النظم والمبادئ

(14) المرجع السابق، ص84.

التي تحكم الحياة. ويكون مدى تأثير هذا المذهب أو النظام العام مبنيا، حسب كونها عامة شاملة لجميع نواحي الحياة. ومن هنا فإن علاقة الإسلام بالعرب تتلخص فيما يلي[15]:

1 - صلة الإسلام بالعرب تاريخية لا تنفصم.
2 - الإسلام بالنسبة للعرب منبع حضارتهم، ومصدر ثقافتهم.
3 - بني كيان المجتمع العربي على أساس الإسلام في سائر الميادين الداخلية والخارجية.
4 - لا يشابه الإسلام في موقعه من حياة العرب أي دين أو عقيدة أخرى.
5 - يدين 95 % من العرب بالإسلام؛ فلا يجوز تجريد هذه الجماهير من انتمائهم إلى الإسلام المتصل بحياتهم؛ وهذا المعنى الحضاري المتصل بالإسلام يتفق عليه المفكرون المسلمون والمسيحيون، مثل نبيه فارس وجميل صليبا ومنيف الرزاز.

وهنا ينتقل المبارك إلى مفهوم الأمة في الإسلام منطلقا من آية: ﴿ يا أيها الناس إِنا خلقْناكم من ذكر وأنثى وجعلْناكمْ شعوبا وقبائِل لِتعارفوا إِن أكْرمكمْ عِند اللهِ أتْقاكمْ﴾ (الحجرات 13)، فقد "بدأت الآية مخاطبة الناس جميعا، وانتهت إلى التعارف الإنساني، ومرت فيما بينهما بمرحلتي القبائل والشعوب"[16]. فالإسلام في هذه الآية، يدعو إلى الانتقال بالبشرية إلى معنى أوسع من القوميات والشعوبية المعهودة، نحو التجمع على أساس وحدة المصالح والقيم التي تحكم البشر في تعاملاتهم.

فالإسلام دعوة إلى الناس كافة، ولم يكن -كما كانت جميع دعوات الأنبياء من قبل- إلى قوم دون قوم، فأتى الإسلام بهذا المعنى ليحدث نقلة نوعية في طرق التفكير حول الشكل الأمثل للتجمع الإنساني، وهذا الشكل هو الذي يهدف إلى الأمر بالخير والمعروف، والنهي عن الشر والمنكر مما يضر بالفرد والمجتمع. والأمة، كما يراها المبارك: "مجتمع يشترك

---

(15) المرجع السابق، ص88-93.
(16) محمد المبارك، بحث بمفهوم الأمة بين النظريات الاجتماعية والتصور الإسلامي، مرجع سابق، ص5.

أفراده في العقيدة ومفاهيم الحياة، وفي القيم الخلقية والمثل الإنسانية، وما يتبع ذلك أو ينبثق عنه من نظم وعادات أو شعائر وعبادات"[17]. والقوم: "هم الجماعة التي يجمع بينها أصل مشترك ونسب مشترك، وقد يشتركون في دين واحد وعقيدة واحدة فهم حينئذ (أمة) و (قوم) وقد يختلفون في ذلك"[18]. ويشير المبارك إلى أن مفهوم الأمة هذا لا يقابل مصطلح (nation)، لأن هذا المصطلح يدل على مفهوم الأمة القومية النسب، أما الأمة في الإسلام فهي أوسع وأشمل.

بناء على هذا المفهوم؛ يرى المبارك في الاتجاه القومي -الذي ولد في ذلك العصر على يد أنطون سعادة وبطرس البستاني وغيرهما- عجزا وتخلفا عن فهم مصطلح الأمة، وجمودا في مرحلة تاريخية تجاوزها التصور البشري. فالصراع بين الإسلام والمذهب القومي صراع بين التقدم والتمدن والتحرر، وبين التخلف والانحطاط والتبعية، وهو صراع مندفع بعامل الانتماء الطائفي والعداء لكل ما له علاقة بالإسلام، وهو عودة لما تجاوزته المجتمعات الأوروبية، ومرت خلاله في القرنين الماضيين، حيث تبنى كثير منها نظما ومذاهب سياسية كالديموقراطية والاشتراكية والماركسية دون الاعتماد على القومية[19].

ويعزو المبارك سبب تبني بعض الجهات في العالم الإسلامي مبدأ القومية كعقيدة سياسية إلى التأثر بالفكر العلماني الوافد، الذي نشأ في ظروف خاصة بتلك البلاد، وفي فترة زمنية معينة، وكذلك إلى التأثر بالانتماء الطائفي والدوافع الخارجية التبشيرية. لكن المبارك يفرق كذلك بين القومية كنظرية اجتماعية واقعية، وبين كونها مذهبا سياسيا، وبين اعتبارها عقيدة ومذهبا فلسفيا عند بعض أتباعها، وهذا الصنف الأخير هو الذي يعارضه ويراه انحطاطا فكريا[20]. وهنا دعا المبارك الإسلاميين إلى استخدام المصطلحات القرآنية مثل "العالمية" و"القيم والرسالة الإنسانية" عند التواصل مع الاتجاه القومي، حتى

---

(17) المرجع السابق. ص8.
(18) المرجع السابق.
(19) المرجع السابق. ص10-11.
(20) محمد المبارك. الأمة العربية في معركة تحقيق الذات. دار الفكر. دمشق 1959. ص35-43.

تكون جسرا للانتقال إلى نظام إسلامي تقبله العقول[21]. وذلك لأن كثيراً منهم فهم الدين الإسلامي مثلما فهم الأوروبيون الدين المسيحي، فجمدوا عند مرحلة القومية الضيقة.

ويشير أيضا، في ختام بحثه، إلى قصور الحركة الإسلامية في النهوض بدور إيجابي في شرح هذه الفكرة التقدمية في الإسلام، ووقوفهم تحت ستار الطرق الصوفية والتقاليد المبتدعة.

تركيب المجتمع السوري والمنهج المقترح

ينتقل البحث هنا إلى نقطة ثانية تبرز نظرة المبارك السياسية، وهي موقفه من تركيب المجتمع السوري الطائفي والعرقي، والموقف السليم لإدارته، والنهوض به إلى مستوى حضاري راق. فقد استفاد المبارك من دراسته لعلم الاجتماع في فرنسا، فكتب بحثه القيم عام 1958 بعنوان: "تركيب المجتمع السوري"، ولم ينشر حتى العام 2003، فعرض إحصاءات الأقليات القومية والأديان والفرق والطوائف، ثم التيارات الفكرية والحزبية في سوريا؛ ثم وضع المقترحات والخطط التي تناسب الواقع السوري، من أجل النهوض به إلى المعنى الواسع لمفهوم الأمة الذي يدعو إليه.

فبالنسبة إلى القوميات السورية (العرب والأكراد والجركس والداغستان والشيشان والتركمان والأرمن والسريان)، يرى المبارك ضرورة اتباع خطة مدروسة من أجل إزالة أو تخفيف المشكلات الناشئة عن عدم انصهارها من خلال[22]:

---

(21) محمد المبارك، تركيب المجتمع السوري، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، الطبعة الأولى 2003، صفحة 111، وقد كتبه المؤلف عام 1958

(22) المرجع السابق، ص45-47 بتصرف.

1 - العمل على تعريبها بنشر التعليم العربي، وتسهيل سبله في مناطقهم.
2 - العمل على إزالة العصبيات، والشعور بالكيان الخاص لدى هذه الفئات، من خلال منع المؤسسات والمعاهد الدخيلة التي تغذي الخصوصيات القومية.
3 - التعامل مع المسلمين من هذه الفئات، عبر نشر العناصر الحيوية المشتركة، ونشر الثقافة الإسلامية التي تربطهم بمجموع المسلمين، ثم التعامل مع غير المسلمين منهم من خلال الوطنية المشتركة، وتقوية معاني الاعتزاز بالوطن المشترك الذي تسكن فيه.
4 - عمل الحكومة بشكل تدريجي على إزالة تكتلات هذه الأقليات في مناطق معينة.
5 - ملاحظة هذه النقاط فيمن يعينون في حقل التعليم، وخصوصا من يعين في مناطق التكتلات العرقية.

أما بالنسبة إلى التوصيات للتعامل مع مختلف الأديان والمذاهب في سوريا، فيرى المبارك أن القرون الأخيرة من العهد العثماني قد تعاملت بشكل سيئ مع مختلف الأديان والفرق الإسلامية والمنشقة عن الإسلام، مما أبقى رواسب متجذرة من الانتماء الطائفي، حتى مع ضعف الشعور الديني عند بعض الفرق. ومع ذلك؛ فإنه يؤكد أن معظم المسيحيين يودون أن تكون العلاقات بينهم وبين الأكثرية المسلمة جيدة، وتهدف إلى العمل المشترك من أجل القيام بالمصالح الحيوية.

إلا أنه يحذر من نشوء جيل من المثقفين المسيحيين في جو من الصراع الفكري والحزبي، يجدون متنفسا للشعور الطائفي من خلال القومية السورية أو الشيوعية؛ بينما أخذ آخرون منهم بأحد الطريقين:

الأول: القبول بفكرة القومية العربية عموما، والدعوة إلى الوحدة باعتبار تعذر انفصال الفكرة العربية عن الإسلام وحضارته.

والثاني: العمل على وضع أسس جديدة للقومية العربية، في معزل عن الدين الإسلامي[23].

ويدعو المبارك -بناء على هذا التحليل- الإسلاميين إلى الجمع بين فكرة الحرية الدينية والمساواة بين المواطنين من جهة، وبين قيام الفكرة العربية دون اصطناع وتهرب من علاقتها بالإسلام، وذلك يكون أولاً بإبعاد العوامل الدخيلة والدوافع الخارجية (كالمدارس والمعاهد الأجنبية) التي تشوه موقف فئات من المجتمع السوري، ثم بتحديد صعيد مشترك تلتقي عليه الفئات الدينية -المسلمة وغيرها- حول قضايا الحياة الأساسية، ثم بتشجيع الدين المتوازن، ونبذ العصبية، ونشر التعليم في جميع المناطق بأسلوب لا ينتقص من مكانة أي فئة، ويشجع على دمج الفرق، ليس عقائديا، ولكن في مجال تقوية الروح الوطنية المشتركة.

أما في القسم الأخير من بحثه، فقد تناول المبارك موضوع الأحزاب والحركات الوطنية من ناحية المبادئ والأفكار التي تتبناها لا المواقف السياسية. فبدأ بتصنيف التيارات إلى تيارات تعتمد على فكرة أصيلة في المجتمع العربي والإسلامي، وأخرى دخيلة تعتمد على أفكار مستوردة ومقطوعة عن المجتمع الذي نشأت فيه.

ففي الصنف الأول الأصيل يبرز كذلك تقسيمان: الأول لا تبرز فيه الناحية العقائدية، ولا فلسفة فكرية، بل تتخذ أسسا عامة مثل (الحزب الوطني) و(حزب الشعب)، وما تبقى من الكتلة الوطنية؛ والثاني هي الهيئات العقائدية التي "تنهل من النزعة الأصيلة للشعب"[24]، ويمثل المبارك لهذا الصنف بحزب البعث العربي من جهة، والإخوان المسلمين من جهة أخرى. ويوضح هذه النقطة أكثر -لحساسيتها السياسية- بأن كلا الطرفين قد أخذ جانبا من الفكرة العربية الإسلامية، وأهمل جانبا آخر، فكان لهما نجاح وانتشار بقدر قربهما من الفكرة وتطبيقها، فالإخوان -كما يشير المبارك- أهملوا الجانب العربي من الفكرة، وحزب البعث أهمل -إن لم يعادِ بعض أفراده- الفكرة الإسلامية.

---

(23) المرجع السابق، ص79-81.

(24) المرجع السابق، ص89.

ويقول بعد ذلك بأنهما "ليستا هما اللتان أوجدتا الفكرة العربية والفكرة الإسلامية، بل الأمر على العكس، فإنهما ليستا إلا مظهرين غير ناضجين ولا كاملتين لفكرتين"[25]، وأكد ضرورة الإسراع في تقريب هذين التيارين. وأما الصنف الثاني من الأحزاب الذي تعتمد على أفكار وافدة مقتبسة، فمثاله تلك الحركات التي تدعو إلى فصل سوريا عن الأمة العربية، بالدعوة إلى القومية السورية، وادعاء وجود أمة "سوريا"؛ أو تلك الحركات التي تدعو إلى إذابة سوريا وغيرها في تيار المعسكر الشيوعي والسوفييتي أو الغربي، وذلك باستغلال شعور بعض الأقليات الموروث بالنقص.

ويؤكد المبارك ضرورة اعتماد الفكرة العربية الإسلامية كمنطلق لأي تحرك شعبي ناجح، ثم العمل على دمج الطوائف من خلال العمل المشترك، ونشر التعليم الديني المتوازن الذي يراعي الأفكار والتكتلات في مختلف المناطق السورية. وعندما دعا المبارك إلى "صهر الطوائف الإسلامية في بوتقة الإسلام العام" أكد أن هذا ينبغي ألا يكون بصيغة التسنين، أو تغلب طائفة على أخرى، بل من خلال نشر المبادئ الإسلامية والتعليم الأساسي، مما يوثق العلاقات فيما بين الطوائف الإسلامية، وحتى المسيحية الموجودة في سوريا، دون تعصب إلى فئة على حساب أخرى.

وكذلك دعا المبارك التيار الإسلامي إلى "إبعاد العقلية الجامدة المتزمتة"، وإبراز ما في الإسلام من اتجاهات عملية تلبي حاجات المواطن، وتحميه من التحكم الخارجي؛ ودعا الإسلاميين -كما مر سابقا- إلى استخدام المصطلحات الملائمة، واتخاذ الفكرة العربية الإسلامية منطلقا لتأسيس فكر عالمي إنساني يصلح لجمع الناس معا، ومواجهة التحديات. وهذه التوصيات تمثل انسجاما في فكر المبارك بين ما كتبه في كتبه الأخرى، وبين مواقفه السياسية التي دعا من خلالها إلى التوازن، وعدم التعصب العاطفي.

---

(25) المرجع السابق، ص90-91.

نظام الحكم والدولة في الإسلام

أما فيما يتعلق بالتنظير الفكري حول الشكل السياسي للدولة في الإسلام، فقد بحث المبارك في بداية إنتاجه الفكري مفهوم الدولة والحسبة عند ابن تيمية (1960)، ثم طور البحث إلى كتاب: "آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي"[26]. وقد اختار دراسة فكر ابن تيمية السياسي، وتوخى البعد عن العصبية في عصر كثرت فيه التحديات الفكرية، وهي ظروف تشابه ما مر به المبارك. ويؤكد أن الدولة في الإسلام، في رأي ابن تيمية التجديدي، قائمة على "مفهوم مدني من حيث السلطة ومصدر السلطة، ومن حيث العلاقة بين الحاكم والمحكوم"[27]، غير أن الدستور، أو المبادئ العامة، معتمدة على الوحي الإلهي.

ويتجاوز ابن تيمية ذلك النقاش، فيوضح أن دور الدولة في الإسلام ليس محدودا بالناحية الأمنية، بل يمتد إلى النواحي الاجتماعية والإنسانية والحضارية، وبالتالي فإن الدولة –في مفهوم ابن تيمية– يتجاوز دورها في المفهوم الحديث للدولة. وهذا المفهوم الإنساني والأخلاقي العام للدولة هو ما يوافق عليه ويؤيده المبارك، ويجعله النقطة التي تفرق بين الدولة الدينية بالمصطلح الأوروبي والدولة الإسلامية في المصطلح الإسلامي.

أما بالنسبة لشكل توزيع السلطات، فيرى ابن تيمية أن هذا أمر عرفي تابع لتقدير أولي الرأي، وليس أمراً شرعيا بأن تتكتل السلطات الثلاث –المعروفة في العصر الحديث– في يد حاكم واحد؛ ويلاحظ المبارك –بعد عرض وظائف المحتسب– أن ما كان يقوم به المحتسب تاريخيا، توزع في العصر الحديث على وزارات وهيئات متخصصة حكومية. ويحاول المبارك استنباط مبادئ في الحكم والسياسة من فكر ابن تيمية، فيبرز حق الحرية في التملك والتصرف بالملك على أنه هو القاعدة الأصلية، فالأصل في القانون –كما يرى ابن تيمية– حرمة التسعير، ولكن الدولة تتدخل عندما يقع الظلم على فئة من الفئات.

---

(26) محمد المبارك، آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1970.
(27) المرجع السابق، ص67.

وبعد أن عرض جملة من الآراء الفقهية عند ابن تيمية، أشار المبارك إلى مدى حرص العلماء على حماية الحرية الشخصية مع مراعاة المصلحة العامة، وتحقيق العدل والمساواة بين الناس[28].

أما في كتابه المشهور من سلسلة نظام الإسلام: الحكم والدولة[29]، فيواصل المبارك المنهج التأصيلي في مؤلفاته حول القومية والأمة، مفهوما وتطبيقا، وذلك من خلال البعد عن التعصب، وعرض الموضوع في شكل مبادئ إنسانية وقيم عالمية. وهذا الكتاب وإن كان قد أكمله عام 1974، إلا أنه كان كتب أجزاء متناثرة منه منذ بدايات عطائه الفكري في منتصف القرن العشرين، وأكد فيه أن هدفه عرض المنهج والرؤية الإسلامية، دون مقارنته بالآراء والنظم الأخرى، وما يقال عن الحكم في الإسلام من خلال استقراء جديد من الكتاب والسنة[30]؛ فالمبارك يرفض منهج بعض المفكرين في عصره، ممن يبحث عن الموقف الإسلامي، ثم يقيسه بمقاييس غيره أو يقومه بقيم غيره[31].

بدأ المبارك كتابه التأصيلي بالتأكيد على أن الإسلام في ذاته، وأصل تعاليمه، يطلب من المؤمنين به إقامة دولة على أساسه. وهذا الموقف اعتمد فيه على نصوص من المصادر الأصلية دون الاعتماد في هذا الرأي على كون المسلمين قد أسسوا دولا إسلامية على مر التاريخ. ثم ذكر أهم القواعد التي تنظم الحكم والرئاسة في الإسلام[32]:

1 - تعيين الحاكم: شروط أهلية الحاكم (الخبرة الإدارية والسياسية والأخلاق) واشتراط اختياره من أهل الرأي.
2 - البيعة: وهي موافقة المواطنين على تعيين الحاكم.
3 - الحاكم والشعب كلاهما يخضع للقانون وملزم باتباعه.

---

(28) المرجع السابق، ص149.
(29) محمد المبارك، نظام الإسلام: الحكم والدولة، دار الفكر، بيروت، أتم كتابته في العام 1974، الطبعة الثالثة 1989.
(30) المرجع السابق، ص7-9.
(31) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، مرجع سابق، ص51.
(32) محمد المبارك، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص30-50.

4 - الشورى واجبة دون تحديد شرعي لشكلها، وإنما يتولى تحديدها أهل الخبرة.

5 - المسؤولية أمام الله، ثم أمام الرقابة الشعبية، فهذا حق الأمة.

6 - استقلال ملكية الحاكم عن ملكية الأمة.

7 - المساواة بين الناس.

8 - العدل.

9 - الحقوق الإنسانية: حماية الأنفس والأعراض والعقول والأموال والأخلاق والدين.

10 - التكافل الاجتماعي.

11 -الطاعة للحكومة في المعروف والأمور الاجتهادية، وهذا المبدأ يقابل ويوازن مبدأ التزام الحاكم بالمبادئ الدستورية المذكورة أعلاه، فلا يستحق الطاعة إن خالفها.

ثم ذكر المبارك أمرا مهما لم يؤكد عليه كثير من المؤلفين في عصره، وأصبح من بدهيات الفكر السياسي الإسلامي بعد مدة من الزمن، وهو أن شكل تطبيق هذه المبادئ أمر اجتهادي بشري؛ وهذا تفسير اختلاف شكل ومصطلحات الحكم الإسلامي في التاريخ، كما هي الحال في طرق تطبيق النظام الديموقراطي الحديث، بين ديموقراطية فرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية في طريقة اختيار الوزراء والرؤساء؛ فالإسلام أتى بالمبادئ الدستورية التي يقوم عليها نظام الحكم من بعد، ولم يلزم أحدا بشكل معين من أشكال الحكم، ولا حتى مصطلح (الخليفة). فتطبيق المبادئ الإسلامية هو تطبيق بشري يخطئ ويصيب، وبالتالي يرفض المبارك عبارة قالها كاتب معاصر له، بأن الدولة العثمانية دولة إسلامية "بكل معنى الكلمة" لأنها كانت بعيدة عن تطبيق مبادئ وروح الإسلام[33]؛ فينبغي -كما قال المبارك- أن ينتبه الإسلاميون إلى المصطلحات التي يستخدمونها عند المطالبة بالحكم والدولة الإسلامية، والتركيز على المطالبة بتطبيق الأسس والمبادئ (كالعدل والمساواة والشورى)، وليس على شكل معين كالخلافة والديموقراطية والحسبة وغيرها من المصطلحات؛ فكلا الطرفين -المعارض والمؤيد للحكم الإسلامي- يستخدم هذه المصطلحات، ويعني بها أشياء مختلفة، يتم الخلط فيها بين المبدأ والتطبيق التاريخي القاصر، وبين مفاهيم مستوردة ذات خلفية تاريخية مختلفة.

(33) محمد المبارك، الأمة العربية في معركة تحقيق الذات، مرجع سابق، ص48.

وبعد التنظير الفكري وتحرير مجرى الفكر الإسلامي من قفص الاتهام، إلى قفص تقويم الإسلام بقيم غيره، إلى إثبات ذاتية الإسلام في مقاييسه حول الحق والباطل، يوضح المبارك موقفه من الديموقراطية والاشتراكية. فيرفض المنهج القائل بأن هذه النظم "هي من الإسلام" أو "أن الإسلام يشتمل عليها" على الإطلاق، وذلك لأن في هذا إفساد وإهدار لشخصية وذاتية الإسلام، ولكنه يستدرك موضحا أن هذا لا يعني نفي وجود نقاط التقاء بينهم، فالديموقراطية -كما يذكر- نشأت في مواجهة الاستبداد في الحكم في أوروبا من قبل أسر حاكمة، أو طبقات معينة، أو علماء دين.

وهنا يشير أيضا -في نصيحة للإسلاميين الذين ينادون بتطبيق الحكم الإسلامي- إلى ضرورة التدقيق في المصطلحات، كقول البعض بأن "الإسلام ينافي الديموقراطية"، ففي هذا "تشويه للإسلام، وإعطاء صورة قبيحة لأناس لم يعرفوا إلا هذين اللونين من أنظمة الحكم: الديموقراطي والاستبدادي"[34].

لم يرفض المبارك إذن، أو يقبل على الإطلاق، أيا من المقولتين: "الإسلام ديموقراطي" أو "الإسلام ينافي الديموقراطية"، وإنما يقف في صف الديموقراطية حينما تكون اتجاها معارضا للاستبداد والتمييز بين الشعب، ومؤيدا لدور الشعب في اختيار حاكمه ومراقبته؛ وهذا الموقف من الديموقراطية هو الذي نهجه المبارك في شرح الموقف من الاشتراكية. فالديموقراطية والاشتراكية مذهبان انبثقا وبنيا على نظرة وفلسفة عامة في الوجود، قد يلتقي الإسلام معها أو يختلف.

فالاشتراكية نشأتْ في مقابل طغيان الرأسمالية في أوروبا على طبقات من الشعب؛ فنادت بتدخل الدولة في مجالات الحياة المختلفة حفظا وحماية لحقوق الناس؛ والإسلام -كما أوضح المبارك في كتابه عن فكر ابن تيمية- وإن جعل الأصل الحرية الفردية في التملك، إلا

(34) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، مرجع سابق. ص1-8.

أنه يجيز للدولة -فيما يحفظ المصلحة العامة- أن تتدخل في منع الاحتكار والاستغلال وغيره من أشكال الظلم[35].

وفي مجال التدقيق في استخدام المصطلحات من قبل بعض الكتاب، يوضح المبارك أن مفردة "العصبية"، التي أوردها ابن خلدون، كانت بمعنى "القوة والمناصرة الواقعية، أو بالمعنى الذي نعبر عنه اليوم بالقاعدة الشعبية أو السند أو الدعم الشعبي"[36]؛ وبالتالي يستنتج المبارك بأن شرط القرشية في الحاكم -كما تعبر عنه المذاهب الأربعة- المراد منه فكرة "الطاعة والنظام والانضباط، وليس موضوع صفات الترجيح والاختيار"[37]، وهذا يجعل الشرط -وإن اتفقت عليه معظم المذاهب- أمراً اجتهاديا يراد منه أن يكون الحاكم له قاعدة شعبية واسعة، تمكنه من القيام بالقيادة، فهو شرط يمكن أن يتغير بتغير العوامل والظروف السياسية والاجتماعية.

ويختم ويكرر المبارك تحذيره من أن يوصف الإسلام بأوصاف لها تاريخها وأصولها في الفكر الأوروبي، مثل قولهم إن الدولة في الإسلام دينية أو مدنية بالمعنى الغربي؛ فالدولة الإسلامية لا تدخل ضمن هذا التصنيف، ولكن فيها عناصر تقترب فيها من كلا التصنيفين، وهي ثابتة الأسس متطورة في الشكل.

وقد كان من أواخر ما كتبه المبارك، وما يمثل زبدة آرائه فيما يتعلق بمفهوم الدولة والسلطة في الإسلام، هو ما قدمه في ندوة لليونسكو، وأكد فيه وجود "مفهوم تقدمي للدولة في الإسلام"[38]. ناقش المبارك في هذه الندوة المفهوم العلمي للدولة الحديثة من خلال عناصرها الثلاثة: "شعب وحكم تتمثل فيه سلطة الدولة وقوانين واحدة للجميع من غير تمييز فيها لأحد على آخر"[39]، وأن المفهوم الإسلامي للدولة تجتمع فيه هذه العناصر الثلاثة.

---

(35) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، مرجع سابق، ص84-90.
(36) محمد المبارك، نظام الإسلام: الحكم والدولة، مرجع سابق، ص70.
(37) محمد المبارك، نظام الإسلام: الحكم والدولة، مرجع سابق، ص71.
(38) **محمد المبارك، الدولة والسلطة في الإسلام**، بحث غير منشور، مؤتمر اليونسكو عام 1981.
(39) محمد المبارك، الدولة والسلطة في الإسلام، مرجع سابق، ص8.

فقد أنشأ الإسلام أنموذجا للحكم لا مثيل له في التاريخ، يقوم على قيم إنسانية عالمية، مثل مبدأ الشورى في الحكم، وأن "أساس السلطة في دولة الإسلام يستمد من الشعب لا غير"[40]. وكذلك أخضع الإسلام الجميع تحت قانون واحد دون تفاضل أو تمييز في الحق بالحياة الكريمة بين الأعراق والأجناس والأقوام والأديان. بل ذهب إلى أن المفهوم الإسلامي لم يكن قوامه العناصر الثلاثة التي صيغت حديثا فحسب، بل القيم والمفاهيم السياسية الأوسع من ذلك التي نادى بها الإسلام.

مهد المبارك في بحثه بالمرور أولا على مفهوم القيادة في المجتمعات البشرية الأولى، وكيف أحدث الإسلام تغييرا جذريا لهذا المفهوم، من خلال إرساء أسس وقيم إنسانية، يمكن أن تتبلور في أشكال مختلفة على مجرى التاريخ فيما بعد؛ فبدأ مفهوم القيادة من الأسرة إلى القبيلة، ضمن مفهوم السلطة الأبوية المطلقة، التي انتقلت فيما بعد خصائصها إلى رئيس الدولة، فكان الحكم المطلق والإمبراطوريات التي عرِفت في التاريخ. وكانت أبرز خصائص السلطة المطلقة، وتبعية الشعب المطلقة المفروضة تجاه الحاكم، هي انعدام "الشخصية الحقوقية" المستقلة للشعب، وكان القانون -إن وجد- هو ما يمليه شخص الحاكم المطلق، دون اعتماد ملزم على قيم أو عادات ذلك المجتمع.

بالإضافة إلى ذلك؛ فإن هذا القانون بجوهره كان يميز بين الأعراق والأجناس والشعوب، وهذا ما أدى -في نظر المبارك- إلى نشوء ثورات وحروب عالمية في التاريخ، وكتابات فلسفية حول المدينة الفاضلة. وفي هذه البيئة السياسية ظهر الإسلام فنادى بالمساواة، والسلام العالمي، والحقوق المكفولة للجميع، مما تبلور في صحيفة يثرب "الدستورية".

لقد كانت صحيفة يثرب -حسب قول المبارك- "مفاجأة تاريخية لا مثيل لها"[41]، حيث عالجت أهم مشكلات المجتمع الجديد في المدينة، والمكون من مسلمين ويهود، ومن مهاجرين وأنصار، فأعلن "دولة المدينة الموحدة" وبأنهم جميعا "أمة واحدة من دون الناس".

---

(40) محمد المبارك، الدولة والسلطة في الإسلام، مرجع سابق، ص8.

(41) محمد المبارك، الدولة والسلطة في الإسلام، مرجع سابق، ص23.

ولم يكتفِ النبي، صلى الله عليه وسلم، بالتوقيع على هذه المعاهدة، بل أرسل إلى ملوك الدول المجاورة يدعوهم إلى الانضمام إلى هذا الحلف؛ وقد لخص المبارك أبرز المبادئ والقواعد الدولية التي تستفاد من صحيفة يثرب بما يلي[42]:

1. ابتكار النظام المكتوب للدولة، تبعا لحاجاتها الزمنية، وإعلانه على الناس، والتزام الجميع به.
2. الإعلان عن حرية العقيدة في الدين، وأن الجميع أمة واحدة؛ للجميع حق النصرة والمساواة.
3. الإعلان عن مفهوم "الأمة" السياسي في الإسلام.
4. الإعلان عن حدود هذه الأمة، بحدود أراضي الجماعات التي تسكنها.
5. التكافل الاجتماعي بين الموسرين والمحتاجين.
6. وحدة المسؤولية في الأمن الداخلي والخارجي.
7. توزيع الأعباء المالية في حالات الحرب والدفاع.
8. تحريم الجريمة فيما بين سكان الدولة.
9. النص على القانون الذي يحكم في حال الخلاف وهو الشرع الإسلامي.

ويؤكد المبارك بعد عرض أبرز معالم الصحيفة، أن السلطة في الإسلام ليست ثيوقراطية، ونفى بأن يكون الخليفة يستمد سلطته من الله، لأن "الحكم بشريعة الله يراد منه العمل بشريعة القرآن"[43]، وليس هناك خلط في المفهوم الإسلامي بين عنصر السلطة والقانون كما يظن البعض، فالخليفة أو القائد يستمد سلطته من الأمة بالبيعة.

ثم عرج على تحديد مبدأ الشورى –تحت شرح عنصر السلطة وعنصر القانون– بأنه "إلزام بأخذ رأي الجميع أولا، ثم وجوب العمل بالرأي الذي ظهرت أرجحيته بعد

(42) محمد المبارك، الدولة والسلطة في الإسلام، مرجع سابق، ص24، بتصرف.
(43) محمد المبارك، الدولة والسلطة في الإسلام، مرجع سابق، ص25.

التمحيص العقلي بين الرأيين، لا عملا بالتعداد غير الواعي للأصابع المرفوعة"[44]. ونفى أن يكون حكم الشورى حكم الأكثرية للأقلية (الديموقراطية الغربية)، أو حكم الأقلية للأكثرية (الاشتراكية الديموقراطية). وذكر المبارك صعوبة وضع قواعد للتمحيص، لكنه ليس بالمستحيل فقد أسس علماء الفقه والأصول علم التعارض والترجيح مثلا. ويمكن عمل لجان تدرس الأرجح من الآراء "عقلا ومصلحة وتجربة". وأن هذا المبدأ يساوي بين جميع الآراء من الأقلية والأكثرية وتعاملهم لا على أساس العدد، بل على الأصلح لعموم الشعب. وأكد المبارك في ختام حديثه عن الشورى أن هذا يستدعي إعدادا تربويا، وابتكار الأشكال والأسلوب والأجهزة الفنية العلمية المناسبة، مع موضوع الاستشارة، ومع الحاجات الزمنية لكل أمة.

أما عن مفهوم الأمة وعلاقته بعنصر (الشعب)، فيوضح المبارك بأن هناك مفهومين للأمة: التاريخي غير الزمني (يتجاوز الحدود الجغرافية كالأمة الإسلامية والعربية والتركية والفرنسية)، والسياسي الزمني (محدود في الجماعات والأرض كما في دولة يثرب). ورد المبارك على مقولة أن الأمة في الإسلام لا تعبر عن نفسها، بل هناك فئة أرستقراطية (أو ما يسمى خطأ علماء الدين)، فقال إن الأنظمة جميعا تعبر عنها فئة من الممثلين، والإسلام لم يشأ أن يحدد منذ أربعة عشر قرنا نظاما محددا في اختيار الممثلين، ولكنه فرض العلم على الجميع حتى يتسلحوا ضد الاستبداد، وتكون قيادتهم بإرادة الشعب. وأما في عنصر القانون الحاكم، فأكد المبارك أن القانون الإسلامي يمتلك الوسائل المرنة المتغيرة في باب الاجتهاد الواسع، التي تعتمد عليها معظم الأحكام الشرعية ضمن مبادئ الكتاب والسنة الثابتة.

وفي خلاصة بحثه أكد المبارك أن المفهوم الإسلامي للدولة لم يكتفِ فقط بما تعارف عليه اليوم من تحديد العناصر الثلاثة، بل زاد عليها بتأسيس مبادئ وقيم دولية في الحكم تحكم هذه العناصر وتقومها:

---

(44) محمد المبارك، الدولة والسلطة في الإسلام، مرجع سابق، ص28.

1 - المفهوم السياسي للأمة الذي يشمل جميع الطوائف.

2 - توزيع المسؤولية بين أفراد المجتمع؛ فلم يعد هناك سيد ولا مسود بل الجميع يتشاركون في مسؤوليات الدولة.

3 - وجوب حرية الكلمة: في الدعوة لما فيه مصلحة الأمة، وفي النقد والشجب لما هو ضار بمصالح الأمة.

4 - المساواة بين الجميع بشكل يكمل بعضه بعضاً، من حيث الواجبات والمسؤوليات.

5 - جاء خطاب القرآن إلى أولي الأمر من خلال الخطاب للناس وللمؤمنين وللأمة "على أساس أن أولي الأمر هم أفراد من الأمة": بمعنى أنهم تعريفا ممن يطيعون الله ورسوله في شؤون الأمة، "وأنهم يعبرون بسيرتهم وسلوكهم عن آلام الأمة وآلامها"[45].

6 - المساواة في ذمة ومكانة المؤمنين.

من خلال هذا الاستعراض السريع، يتبين مدى عمق فكر المبارك، وسبقه في التنظير لنظام الحكم في الإسلام قياسا بالكثير من معاصريه؛ فموقفه من القومية والعلاقات الإثنية ونظام الحكم الإسلامي لم يخضع لأي من القوالب أو التصنيفات الفكرية المعاصرة له، إذ لم يقل بأن الإسلام يؤيد أو يرفض القومية كفكرة اجتماعية سياسية تجمع الناس، بل شرح مكنونات هذه النظرية، وما يمكن أن يؤخذ من عناصرها وما لايصلح؛ وذكر أن القومية واقع اجتماعي، لا يمكن التنكر له أو الهروب منه -كما كانت ردة فعل بعض الإسلاميين في عصره- ولكنها في الوقت نفسه لا تمثل أرقى مستويات التجمع السياسي العقائدي، وأن

(45) محمد المبارك. الدولة والسلطة في الإسلام. مرجع سابق. ص37.

مفهوم الأمة في الإسلام هو الذي يشكل إطاراً حضاريا يمكن أن يجمع بين أكبر مجموعة بشرية على أساس وحدة الفكر والعقيدة والمبادئ العريضة.

وهذا المفهوم للأمة هو الذي جعل عند المبارك- في نظرته للأقليات الدينية والعرقية في سوريا- نوعا من التوازن، لم يوجد عند غيره، فكان ضد التسنين وإجبار الناس على الاندماج العقائدي، ولكن مع صهر الجميع في "بوتقة الإسلام العام"، فأبرز الفرق بين هاتين السياستين بأن صهْر الجميع هو أن يتوحد الجميع في الأمور العامة والمبادئ الناظمة للأمة مثل: العدالة والحرية والشورى وحق اختيار الحاكم والاعتزاز بجميع القوميات في الوطن مع الانتماء الحضاري للإسلام، وأكد أن الإسلام فيه من القيم الإنسانية العالمية ما يمكن أن يستوعب الجميع في الوطن الواحد، فالإسلام لم يحدد شكلا معينا في أسلوب الحكم مثل فصل السلطات الثلاث والمجالس الانتخابية، إلا أنه كذلك يشكل ضماناً لحقوق الأقليات حتى لا تهضم بفعل الانتخاب التعددي الديموقراطي.

وهنا رفض المبارك أن يقولب ويقيس الإسلام بمدى ديموقراطيته أو اشتراكيته، فأكد ذاتية الإسلام في قيمه التي تعارض الاستبداد والظلم، سواء كان من فرد أو طائفة أو فئة التجار أو حتى أكثرية، فنظام الحكم الإسلامي يشترك مع الدولة المدنية في رفضه للثيوقراطية وتحكم علماء الدين بالشكل المعهود في أوروبا، ولكنه كذلك نظام يلتزم بالأسس والمبادئ التي تعتمد الوحي مصدرا لها، وعرض في أواخر ما كتب أنموذجا تمثيليا (غير ملزم) من أشكال الدستور الإسلامي المتمثل في صحيفة يثرب، وفرق بين المفهوم السياسي الزمني للأمة والمفهوم التاريخي، وأخيرا قدم شرحاً تجديدياً لمصطلح "أولي الأمر"، يوائم الفكر السياسي الحديث.

وخلال جميع أبحاثه، حث المبارك الإسلاميين والمعارضين لهم بتوخي الحذر من اقتباس مصطلحات لها ارتباطات عقائدية فلسفية أوروبية، أو لها مدلولات مشوهة لروح الإسلام، وفي النهاية يكون المبارك قد وضع حجر الأساس لمبادئ الفكر السياسي الإسلامي الحركي، في وقت كان الجميع مندهشا بالفكر الغربي.

الإخوان المسلمون والطليعة المقاتلة والعلاقة مع السلطة

فادي شامية(*)

تسلط هذه الدراسة الضوء على فترة صعود الحركة الإسلامية في سوريا، وصولاً إلى اصطدامها بالنظام البعثي الذي استولى على الحكم، وتالياً ظهور تنظيم الطليعة المقاتلة، مع ما في هذه الفترة التاريخية من معطيات واستنتاجات هامة في دراسة الحركات الإسلامية. وقد اعتمدت هذه الدراسة على المخزون المعرفي لنشأة جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، وعلى عدد من المصادر المنشورة حول الجماعة واصطدامها بالنظام، إضافة إلى مقابلات وشهادات خاصة لعدد من السوريين المنفيين في الخارج، بعضها ينشر للمرة الأولى.

(*) باحث لبناني.

خلفية تاريخية

نشأت جماعة الإخوان المسلمين في سوريا من رحم عمل مؤسسي خيري، كان قد نشط في منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين تحت اسم "شباب محمد"، الذي يضم تحت لوائه العديد من الجمعيات الإسلامية، التي تطورت في العام 1945، إلى "جماعة الإخوان المسلمين في سوريا"[1].

شكلت الجماعة التنظيم القطري السوري للإخوان للمسلمين، الذي صار لاحقاً أقوى تنظيم فاعل على المستوى القطري، إذ كان مرشحاً أن تكون سوريا مقر مكتب الإرشاد العام، بعد اغتيال حسن البنا والصدام مع عبد الناصر، وهو ما شكل بالفعل قاعدة خلفية لمكتب الإرشاد العام عامي 1953/ 1954، وتولى بعد ضرب إخوان مصر عام 1954 مهمة التنسيق ما بين التنظيمات القطرية الإخوانية في البلدان العربية[2].

ويرسم النظام الداخلي لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا ثلاث سلطات رئيسة في الجماعة:

1 - **السلطة التشريعية :** ممثلة بمجلس الشورى. وأهم صلاحيات هذا المجلس انتخاب المراقب العام، واعتماد القيادة التي يرشحها المراقب العام، ثم محاسبة القيادة، وإقرار الخطط والسياسات العامة، والميزانيات والنظام الأساسي. ولهذه السلطة ظلال في مستويات أدنى، كوجود لجان استشارية في المراكز، وهيئة استشارية للقيادة وغيرها.

2 - **السلطة التنفيذية :** وتتكون من المراقب العام وأعضاء القيادة. ومهمتها إدارة شؤون الجماعة، واتخاذ القرارات والإجراءات التي تضع خطة الجماعة وسياساتها موضع التنفيذ. ويحدد النظام الداخلي طريقة انتخاب المراقب العام وطريقة عزله وقبول

---

(1) باروت، جمال، مقابلة على موقع إسلام أون لاين: http://www.islamonline.net/livedialogue/arabic

(2) إسماعيل، أحمد. الخارطة السياسية السورية. 1426هـ. ص39.

استقالته، ومدة ولايته وصلاحياته وواجباته. ويتشعب عن القيادة مكاتب تنفيذية: سياسي وإداري وتربوي وغيرها من المكاتب. وتقسم مواطن انتشار الجماعة إلى مراكز وشعب، ولكل مركز أو شعبة إدارته وأنظمته.

3 - **السلطة القضائية:** وهي على مستويين: المحكمة العليا، وتتعلق بمحاكمة المراقب العام وأعضاء القيادة والنظر في شرعية الأنظمة والقرارات. ثم المحاكم المحلية وتتعلق بفض الخصومات المختلفة. ويضبط السلطات كلها وشروط العضوية وأحوال الجماعة الأخرى النظام الداخلي واللوائح والأنظمة. ومما يتناوله النظام في ذلك تحديد مدة كل مؤسسة، وأصول الانتخاب والتصويت والتعيين، والإقالة والاستقالة، والصلاحيات والواجبات.

هذا ويحدد النظام الداخلي قواعد قبول المسلم عضواً في الجماعة، ثم تدرجَه في درجات العضوية (المنتسب والعامل والنقيب)، وشروط ذلك كله[3].

مراحل التشكل

شهدت مدينة حلب بدايات تشكيل جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، وذلك عام 1935، نتيجة تأثر كثير من الطلبة السوريين الذين كانوا يدرسون في مصر. وفي عام 1944 انتقلت حركة الإخوان المسلمين إلى دمشق؛ حيث تمكن الدكتور مصطفى السباعي من دمج الجمعيات الإسلامية السورية، وقد انتخبه الإخوان السوريون مراقباً عاماً لهم في الفترة من 1945 إلى 1961[4].

---

(3) نقلاً عن المركز الإعلامي لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا (بتصرف)
http://www.ikhwansyria.com/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=23&Itemid=77

(4) موقع الإخوان المسلمين-مصر، إسلاميو سوريا.. بين القمع والاستقطاب، منشور بتاريخ 2004/01/27، الرابط:
http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=4414&SecID=360

ويُمكن أن نميز ثلاث مراحل مرت بها الجماعة في سوريا:

1 - مرحلة التأسيس والعمل العلني: من عام 1946 حتى آذار/ مارس 1963.
2 - مرحلة الخصومة مع النظام والعمل السري: 1963-1979.
3 - مرحلة الصدام المسلح مع السلطة: من عام 1979 وما بعدها.

المرحلة الأولى 1946-1963

عملت الجماعة منذ نشأتها في سوريا على مختلف الصعد، فعلى صعيد التعليم والتوعية والإعلام: أنشأت المدارس والمعاهد، وأصدرت الصحف، ونشرت الوعي بالدين وقيمه. وعلى صعيد العمل الاجتماعي أنشأت الجمعيات الخيرية، والمستوصفات، وأسهمت في إيجاد فرص العمل للعاطلين، وأقامت بعض المؤسسات الاقتصادية، والنوادي الرياضية والفرق الكشفية، ودافعت عن دور المرأة ومكانتها. وعلى صعيد العمل السياسي، ركزت الجماعة على مقاومة محاولات التغريب، وشاركت على هذا الأساس في المجالس النيابية، ودافعت عبر منصاتها عن مشروعية الحكم الإسلامي، وشاركت في بعض الوزارات، وأصدرت الصحف، وقادت عدداً من المظاهرات. كما كان للجماعة مشاركة فعالة في حرب فلسطين 1948، وفي التنديد بالعدوان الثلاثي على مصر عام 1956 (رغم الخصومة مع عبد الناصر)، ودعمت الوحدة بين مصر وسوريا عام 1958[5].

عملت الجماعة في هذه الفترة على الجماهير بشكل واسع، وكان لها مشاركة سياسية فعالة، لا سيما في الفترة التي أعقبت الانفصال عن مصر مباشرة العام 1961، وحتى استيلاء البعث على السلطة العام 1963، وقد شاركت في الحكومة في تلك الفترة بثلاث وزراء، وكتلة برلمانية مؤثرة[6].

---

(5) نقلاً عن المركز الإعلامي لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا، مصدر سابق.
(6) شهادة أبي معاذ، أحد أهم قيادات الإخوان المسلمين في سوريا في تلك الفترة، وقد التقيت به خصيصاً لهذا البحث في الكويت، حيث يقيم وعائلته منذ سنوات.

المرحلة الثانية 1963-1979

في هذه المرحلة وصل حزب البعث إلى السلطة من خلال انقلاب 8 آذار/مارس 1963، الذي شاركت فيه اتجاهات سياسية عدة، اشتراكية وقومية، ذات انتماء طائفي محدد، إذ تكونت اللجنة العسكرية في البدء من خمسة ضباط، من بينهم ثلاثة علويين وهم: محمد عمران، وصلاح جديد، وحافظ الأسد، وإسماعيليان هما: عبد الكريم الجندي وأحمد المير. وبعد انقلاب الثامن من آذار/مارس وسعت اللجنة، وبقيت العناصر الفعالة فيها من العلويين، ولذلك سُميت هذه اللجنة بلجنة الضباط العلويين.

وقد استطاع رجال الحزب إقصاء شركائهم والاستئثار بالسلطة. وأظهروا قدراً من الممارسات الطائفية والعلمانية، التي تتعامل مع الدين بغلظة، ثم فرضوا قانون الطوارئ، وعطلوا الصحافة، وحلوا الأحزاب، وبدأوا بتصفية المعارضين. وقد رافق ذلك تحويل مؤسسات المجتمع المدني إلى بنى خادمة لفكر الحزب. وفي 1970/11/16، تفرد حافظ الأسد بالسلطة، لتبدأ مسيرة طويلة من حكم آل الأسد.

وفي مطلع عام 1973، اندلعت سلسلة من التظاهرات في دمشق وحمص وحماة بمناسبة تغيير الدستور، وجعل الاشتراكية لا الإسلام مرجعية تشريعية، وأعقب ذلك مظاهرات كبيرة في جميع أرجاء سوريا، اضطر على إثرها الرئيس حافظ الأسد إلى الحد من الاندفاع نحو الاشتراكية، بالنص في الدستور على وجوب أن يكون رئيس الجمهورية مسلماً، لكن موجة الغضب والاحتجاجات تواصلت، ثم حدثت مصادمات عنيفة بين المتظاهرين وقوات الأمن، وقامت الحكومة في الوقت نفسه بإلقاء القبض على العلماء وتعذيبهم، واعتبرتهم المسؤولين عن التمرد والاضطرابات. ومن المعتقلين من بقي في السجن أسابيع وشهوراً، ومنهم من بقي سنوات. وعلى الرغم من أن جماعة الإخوان المسلمين لم تبد خلال هذه الفترة أي معارضة عنيفة ضد النظام، إلا أن السجون لم تَخْلُ من معتقلين إسلاميين، وخاصة من الإخوان،

وكانوا يتعرضون لأقسى أنواع العذاب، ويُعتقلون في أسوأ الظروف التي تهدر فيها آدمية الإنسان[7].

وفي العام 1978، أقر المؤتمر القطري لحزب البعث جملة مقررات كان منها إقرار التعليم المختلط، والتضييق على المدارس الشرعية الخاصة، وتغيير مناهج تعليم التربية الإسلامية، ونقل وتسريح مئات المدرسين، وإنشاء منظمات طالبية وشبابية مثل منظمة الطلائع وشبيبة الثورة، وأجبر التلاميذ على الانتساب والالتحاق بهذه المنظمات وبمعسكراتها بقوة القانون[8].

المرحلة الثالثة: الصدام مع السلطة

كانت الفترة التي سبقت اندلاع المواجهة بين النظام والجماعة في صيف 1979 حافلة بالإرهاصات والنذُر التي تؤكد حتمية المواجهة والوصول إلى نقطة الانفجار. وكانت مجمل السياسات التي يمارسها النظام تخدم هذا الهدف، إلى أن وصل الرئيس حافظ الأسد إلى قناعة أعلنها في المؤتمر القطري الثالث عشر للحزب، والذي عُقد في دمشق في تموز/يوليو 1980، حيث قال: "الخطة السياسية إزاء الإخوان المسلمين وأمثالهم لا يمكن أن تكون إلا خطة استئصالية، أي خطة لا تكتفي بفضحهم ومحاربتهم سياسياً، فهذا النوع من الحرب لا يؤثر كثيراً في فعالياتهم... يجب أن نُطبق بحقهم خطة هجومية".

بدأت نذر المواجهات بعمليات اغتيال قامت بها الطليعة المقاتلة، التي لم يكن لها علاقة تنظيمية بجماعة الإخوان المسلمين، لكن النظام شن حملة اعتقالات واسعة في ربيع عام 1979 شملت عدداً من رموز الإخوان، وكان لهذه الحملة دور كبير في تسريع الأحداث وتفجيرها. ثم جاءت حادثة المدفعية التي وقعت في 16 حزيران/ يونيو 1979، والتي قُتل فيها 35 طالباً عسكرياً علوياً وأصيب 54 آخرون بجراح، حسب البيانات الرسمية للدولة،

---

(7) أبو معاذ، مصدر سابق.

(8) موقع الإخوان المسلمين-مصر. إسلاميو سوريا.. بين القمع والاستقطاب، منشور بتاريخ 2004/01/27. مصدر سابق.

فاتهمت جماعة الإخوان المسلمين بتدبير الهجوم، وتكثفت الاعتقالات ضد كل من يُشَك بانتمائه إلى جماعة الإخوان المسلمين أو التعاطف معها، كما جرى تنفيذ أحكام الإعدام بتاريخ 1979/6/28، ولحقت 15 معتقلاً من الإخوان المسلمين، كان قد جرى اعتقالهم قبل حادثة المدفعية.

ويصف "فان دام" في كتابه "الصراع على السلطة في سوريا" حملة الاعتقالات هذه بالقول: "بدت الحملات الإعلامية للنظام التي تلت ذلك، وحملة النظام لاستئصال الإخوان المسلمين فظة وحادة للغاية، حتى أثارت عداوة الشق الأعظم من الشعب المخلص بدلاً من أن تُثير تعاطفهم".

ظل الوضع متفاقماً إلى أن صدر القانون رقم 49 في 1980/7/7، والذي تنص مادته الأولى على أنه "يُعتبر مجرماً ويُعاقب بالإعدام كل منتسبٍ لتنظيم جماعة الإخوان المسلمين".

لم تُجْد الوساطات في احتواء الأزمة، ووقف الاعتقالات والدماء، ووجدت الجماعة نفسها أمام مواجهة مفروضة عليها، فاتخذ مجلس شورى الجماعة الذي اجتمع خارج سوريا في أيلول/سبتمبر 1979 قراراً بالمواجهة وتعبئة القوى وحشد الطاقات لهذه المعركة. وقد لقيت تلك المقاومة في البداية تأييداً وتعاطفاً شعبياً كبيراً، لكن قسوة السلطة كانت كفيلة بإخماد الثورة وإنهاء الجماعة. وخلال قمع السلطة للثورة ارتكبت مجازر رهيبة أبرزها: مجزرة جسر الشغور، مجزرة سجن تدمر، ومجزرة حلب، وكانت أفظعها مجزرة حماة المروعة عام 1982، والتي ذهب ضحيتها آلاف السوريين[9].

(9) نقلاً عن المركز الإعلامي لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا. مصدر سابق.

التباينات والانشقاقات

تأسست جماعة الإخوان المسلمين في سوريا عام 1945 على يد الدكتور مصطفى السباعي، وفي عام 1949 ترك الجماعة الرجل الثاني في التنظيم، محمد المبارك. وفي عام 1953م انشق تكتل تزعمه أبو الخير العرقسوسي وعبد الفتاح الغندور، ففصلوا من الجماعة، وعاد بعض المفصولين فرادى فيما بعد[10].

وفي العام 1970، وعلى إثر الصراع مع نظام البعث، انشق الصف بين جماعتين؛ جماعة المواجهة في محافظات الشمال، بقيادة: أمين يكن، وعدنان سعيد، وعبد الفتاح أبوغدة، وسعيد حوى، والمراقب العام للجماعة عدنان سعد الدين نفسه، وجماعة المهادنة في العاصمة بقيادة عصام العطار، وقد انشقت هذه الجماعة على إثر هذا الخلاف.

وفي العام 1975، تطورت أفكار المواجهة مع النظام إلى الثورة المسلحة عليه، ولما كانت الجماعة بكل مؤسساتها رافضة لذلك، فقد انفصل عبد الستار الزعيم، أحد قيادات الجماعة، وأسس تشكيلاً عسكرياً، عرف باسم "الطليعة المقاتلة"، مستلهماً تجربة مروان حديد[11].

وفي العام 1980، ونتيجة الضربات القاسية التي تلقاها الإخوان، تشكلت "الجبهة الإسلامية السورية"، التي انضوى تحت لوائها كثير من الحركات السياسية والدينية في سوريا، وكان أمينها العام محمد أبو النصر البيانوني الحلبي؛ وقد ضمت هذه الجبهة الإخوان، وجماعة عصام العطار المنشقة عن الإخوان، وبعض العلماء والجماعات الإسلامية الصغيرة، وكان من أبرز وجوه هذه الجبهة؛ عدنان سعد الدين، وسعيد حوى، وقد أصدرت الجبهة في 1980/10/9 بياناً يحتوي على برنامجها الذي وضعت خطوطه العريضة في ميثاقها الذي نشر في مطلع العام 1981، وبعد ذلك بعام واحد، دعا الإخوان المسلمون، إلى تشكيل

(10) إسماعيل، أحمد، الخارطة السياسية السورية، مرجع سابق، ص 14.
(11) شهادة أبي معاذ، مصدر سابق.

التحالف الوطني للشعب السوري، الذي ضم عدة أحزاب منها الإخوان، بمختلف تشكيلاتهم، والبعثين، والشيوعيين، وغيرهم[12].

ثم انشقت الجماعة مجدداً في العام 1986 إلى تنظيمين: حلبي بقيادة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، وحموي بقيادة عدنان سعد الدين، ثم توحد التنظيمان لاحقاً عام 1992[13].

البعث والإخوان: مرحلة العنف

منذ استلام البعث للسلطة في سوريا، كان واضحاً أنه سيصطدم بجماعة الإخوان المسلمين، إذ كان اختلاف المفاهيم بين البعثين والإسلاميين كبيراً للغاية، وزاد الطين بلة، أن المنقلبين كانوا من انتماء طائفي علوي، وأنهم اعتمدوا القسوة مع خصومهم من إسلاميين وغير إسلاميين. كما كانت نظرة البعثيين للمجتمع تختلف بشدة عن النظرة المحافظة للإخوان ولعموم الشعب السوري، فاعتبر الإخوان أن النظام ينشر الكفر والفساد الخلقي، ويعتمد سياسة إقصائية عن مراكز الدولة وإداراتها، لكل من تبدو عليه ملامح التدين، ولا سيما في حقل التربية والتعليم.

عندما وقع الصدام بين نظام البعث والإخوان، تعامل النظام بقسوة شديدة مع الإخوان، فتعرض هؤلاء لاعتقالات وملاحقات كبيرة، وكان عناصر السلطة يتمركزون في بيوت عائلات المطلوبين أياماً لإجبارهم على الاعتراف بمكان المطلوب. وأحياناً كانوا يلجأون إلى اعتقال أقارب المطلوب لإجباره على تسليم نفسه. وكانوا ينزعون الحجاب من رؤوس المحجبات في الشوراع. أما في السجون فكان التعذيب شديداً ووحشياً، وأحياناً كان يقتل عدد من المعتقلين عمداً داخل السجون[14].

---

(12) موقع الإخوان المسلمين-مصر. إسلاميو سوريا.. بين القمع والاستقطاب، مصدر سابق.
(13) إسماعيل، أحمد. الخارطة السياسية السورية، مرجع سابق، ص 14 - حوى، سعيد. هذه تجربتي... هذه شهادتي. دار عمار. بيروت-عمان، ط2، 1988، ص 98.
(14) شهادة أبي معاذ. مصدر سابق.

وقد مر الصراع بين النظام والإخوان بأربع مراحل هي:

1 - مرحلة بدء المواجهة: تمتد من العام 1975 لغاية العام 1981م، وقد تميزت بازدياد حدة العمليات العسكرية ضد النظام خلال الربع الأخير من عام 1979، والربع الأول من العام 1980، وكاد الزمام يفلت من يد السلطة في المحافظات الشمالية بشكل خاص، ما دفع النظام إلى تقديم عرض التفاوض على الجماعة، التي اشترطت الإفراج عن المعتقلين قبل بدء الحوار، وتم الإفراج عن بضع مئات من الإخوان، ثم ما لبثت السلطة أن عادت لاعتقال من تمكنت منه بعد ذلك، وتوقفت المفاوضات، بعد أن اعتبر النظام أن الإخوان غدروا به من خلال حادثة المدفعية التي نفذتها الطليعة المقاتلة. وفي هذه المرحلة صدر القانون رقم 49. كما وقعت محاولة اغتيال حافظ الأسد، فرد النظام بمجزرة سجن تدمر، وذلك في 6/27/ 1980[15].

2 - مرحلة ضرب وجود الجماعة في الجيش: في مطلع العام 1982 اكتشف النظام وجود تنظيم عسكري للجماعة داخل الجيش، فوجهت إليه ضربة قاضية، حيث أُعدم خلالها العشرات من الضباط، واعتقل المئات منهم. وفي الثاني من شباط/ فبراير 1982، حدثت مجزرة حماة الكبرى، التي اشتركت فيها سرايا الدفاع، والجيش، والقوات الخاصة، والمخابرات، وفصائل حزبية مسلحة، حيث أعمل هؤلاء بالمدينة قصفاً وهدماً وحرقاً وإبادة جماعية، فقُتل آلاف السوريين، وهُدمت أحياء بكاملها على رؤوس أصحابها.

3 - مرحلة تلاشي العمل المسلح: بعد مجزرة حماة والمجازر الأخرى التي شهدتها المدن والقرى السورية، خفت وتيرة العمليات العسكرية، وضعف تأثيرها، إلى أن توقفت تماماً.

4 - مرحلة التراجع: بدأت هذه المرحلة بعد عام 1986، أي بعد توقف العمل المسلح كلياً. وبعد مرور سنوات على تراجع خطر الإخوان بدأ النظام بالإفراج عن آلاف المعتقلين، وعلى دفعات، ومع ذلك، ما يزال آخرون في سجون النظام دون أن يُعرف عنهم شيء

(15) شهادة أبي معاذ. مصدر سابق.

إلى اليوم. وتقول مصادر الإخوان في سوريا إن مجموع المفرج عنهم لا يتجاوز الـ20 % من مجموع من اعتقل. ولا يدري أحدٌ مصيرَ الباقين، حيث من المرجح أن أفواجاً كبيرة منهم قد تم إعدامهم في ساحات السجون على دفعات كثيرة[16].

الطليعة المقاتلة والإخوان

منذ منتصف الستينيات، بدأت تتعالى في صفوف جماعة الإخوان المسلمين في سوريا طروحات المواجهة مع النظام عبر العنف، لا سيما خارج دمشق، وعلى الرغم من أجواء الجماعة الحانقة بشدة على النظام، إلا أن قرارها كان عدم الإنجرار في مواجهة عسكرية مع النظام، الأمر الذي لم يرُق لعدد من الإخوان، فانفصل بعضهم، وفُصل البعض الآخر، ومن هؤلاء تشكلت نواة ما عُرف لاحقاً باسم "الطليعة المقاتلة" بقيادة مروان حديد، والتي أصبحت تنظيماً سرياً عام 1975.

لم يتعامل النظام في سوريا مع الطليعة المقاتلة على أنها جسم منفصل عن الإخوان المسلمين، فحجته كانت أن الكثير من الإخوان يتعاطفون مع التنظيم ويدعمونه، حتى إذا نجح تبنته القيادة، وفي الحقيقة فإن ثمة في النظام من رأى مصلحة في تحميل جماعة الإخوان المسلمين في سوريا تبعة أعمال الطليعة المقاتلة تسهيلاً لعزلها، لا سيما في المراحل الأخيرة من الصراع، بينما كان البعض يميل إلى عزل الطليعة المقاتلة عن الإخوان، واستيعاب بقية الإخوان، لكن يبدو أن التيار الأول هو الذي ساد، ربما بسبب انسياق جماعة الإخوان نفسها في المواجهة[17].

ثمة شواهد كثيرة على أن الطليعة المقاتلة لم تكن على علاقة تنظيمية بالإخوان المسلمين في سوريا، فلقد نفت الجماعة على الدوام علاقتها بالطليعة المقاتلة، وقد أصدرت

---

(16) نقلاً عن المركز الإعلامي لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا، مصدر سابق.

(17) Fisk, Robert, Pity the Nation, 1990, p 176.

بياناً واضحاً تستنكر فيه حادثة مدرسة الدفعية[18]، كما أصدرت تعميماً داخلياً يحظر على الإخوان التعاون مع جماعة مروان حديد، كما كانت تُعرف[19]، إضافة إلى أن حسني عابو، الرجل الثاني في الطليعة المقاتلة، اعترف تلفزيونياً بعد اعتقاله بأن نائب المراقب العام أمين يكن قد رفض رفضاً قاطعاً طروحات الطليعة بعد عرضها عليه في حلب عام 1976 بعد صدور عفو عام عنه[20].

وتستدل جماعة الإخوان المسلمين في سوريا أيضاً بتصريحات لرئيس فرع أمن الدولة في حلب العقيد علي سعد الدين، في لقاء لقادة أجهزة الأمن مع مشايخ وعلماء في حلب، عقب حادثة المدفعية في تموز 1979، وقال فيه إن الإخوان المسلمين لا علاقة لهم بحادثة المدفعية ولا بأحداث العنف التي كانت تدور رحاها في تلك الأيام[21].

كما يستدلون بما قاله حافظ الأسد نفسه في خطابه يوم 1980/3/8 الذي سطره السفير الهولندي في القاهرة فان دام في كتابه "الصراع على السلطة في سوريا"، والذي قال فيه الأسد: "الإخوان المسلمون في سوريا ليسوا جميعاً مع القتلة، بل كثير منهم، القسم الأكبر منهم ضد القتلة، ويدين القتل، وهذا القسم يرى أنه يجب أن يعمل من أجل الدين، ورفع شأن الدين لا من أجل أي هدف آخر، هؤلاء أيها الشباب، لا خلاف لنا معهم إطلاقاً"[22].

من جهة أخرى فإن منشورات الطليعة المقاتلة حينها، كانت مليئة بالنقد والتهجم على جماعة الإخوان نفسها، كما أن كتاب الثورة الإسلامية الجهادية في سوريا، تأليف عمر عبد الحكيم، وهو من تنظيم الطليعة المقاتلة، فيه الكثير من شتائم الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين[23].

(18) أنظر مجلة المجتمع الكويتية، العدد 452، شعبان 1399هـ.
(19) شهادة الطاهر إبراهيم، وهو من الإخوان المنفيين، منشورة على معظم المواقع الإخوانية.
(20) شهادة خالد الأحمد، وهو من الإخوان المنفيين، منشورة على موقع أدباء الشام: www.odabasham.net
(21) نقلاً عن المركز الإعلامي لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا، مصدر سابق.
(22) دام، نيكولاس فان، **الصراع على السلطة في سوريا**، دار الوفاء للطباعة والنشر، توزيع نيل وفرات، بيروت، 2000، ص 142.
(23) شهادة خالد الأحمد، سبق الإشارة إليها.

الطليعة المقاتلة والنظام

اتسمت علاقة تنظيم الطليعة المقاتلة بنظام البعث القائم في سوريا بكثير من الحدة والعنف. فقد قامت الطليعة المقاتلة أساساً كرد على النظام، ووجهت ضربات كثيرة له، لا سيما في المناطق التي تمتلك فيها تأييداً شعبياً كحلب وحماة، حيث كان مقاتلو الطليعة يوزعون مجلتهم النذير علناً، وكانوا يتجولون بأسلحتهم أحياناً، ويهدرون دماء المنتمين إلى حزب البعث ما لم يتبرأوا منه أمام الناس. ورغم أن النظام كان يخوض المواجهة مع عناصر الطليعة، مستخدماً الجيش والمخابرات، إلا أن تعاطف الناس كان يحول دون القضاء عليهم.

وفي أواخر عام 1979، حاول القيادي السابق في جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، أمين يكن، التفاوض مع السلطة لإنهاء الاشتباك معها، وقد نجح في ذلك، لكن التهدئة لم تستمر أكثر من أربعة أشهر تقريباً.

في شهر آذار/مارس 1980 جرد النظام حملة "تمشيط" واسعة على مدينة حماة، فعزلها كلياً عن العالم، وفتش بيوتها بيتاً بيتاً، على مدى أسبوع تقريباً، بحثاً عن السلاح، وعن أسماء أعضاء من الطليعة المقاتلة، لكن ذلك لم يقض على تنظيم الطليعة المقاتلة، إذ كان مقاتلو الطليعة يخرجون من بيوتهم، ويدخلون بيوت الناس الآخرين للاختباء فيقابَلون بالترحاب. لذا فقد لجأت السلطات بعد ذلك، إلى عقوبات جماعية للناس في حماة وحلب، ارتكبوا خلالها مذابح، ما اضطر الأهالي للابتعاد عن عناصر الطليعة المقاتلة، وتالياً تمكنت السلطة من الفتك بهم[24].

---

(24) شهادة الطاهر إبراهيم. سبق الإشارة إليها.

حادثة المدفعية

شنت الطليعة المقاتلة أكبر هجوم لها بتاريخ 16 حزيران/يونيو 1979، مستهدفةً مدرسة المدفعية في حلب، وقد قتلت في الهجوم 32 شخصاً من طلاب الضباط العلويين، واتهم وزير الداخلية السوري حينها، عدنان دباغ، في بيان رسمي صدر بتاريخ 22 حزيران/ يونيو 1979 الإخوان المسلمين في سوريا -وليس الطليعة المقاتلة- بالتورط في هذه العملية، حيث جاء في البيان: "وكانت آخر جريمة لهم تلك التي حدثت في مدرسة المدفعية في حلب. لقد تمكنوا من شراء عنصر من عناصر القوات المسلحة هو النقيب إبراهيم يوسف من مواليد تادف، واستخدموا وجوده في المدرسة ونفوذه في يوم كان فيه هو الضابط المناوب في المدرسة. واستطاع مساء يوم السبت الواقع في السادس عشر من هذا الشهر أن يدخل إلى المدرسة عدداً من المجرمين من جماعة الإخوان المسلمين، ويدعو الطلاب الضباط إلى اجتماع عاجل يعقد في الندوة، وعندما هرعوا من مهاجعهم تنفيذاً لأمره وأصبحوا في قاعة الندوة الطلابية، أمر أعوانه من المجرمين الذين أدخلهم من خارج المدرسة بفتح النار على الطلاب الشباب العزل في القاعة المغلقة، وذلك بالرشاشات والقنابل اليدوية، وسقط خلال دقائق معدودات اثنان وثلاثون شهيداً وأربعة وخمسون جريحاً".

نفت جماعة لإخوان المسلمين في سوريا أي علم أو صلة لها بالعملية في بيان وزعته بتاريخ 1979/6/24م بعنوان "بيان من الإخوان المسلمين للواقع والتاريخ حول حادثة مدرسة المدفعية بحلب"، جاء فيه: "إن الإخوان المسلمين فوجئوا كما فوجئ غيرهم بالحملة التي شنها عليهم عدنان دباغ وزير الداخلية السوري، متهماً إياهم بالعمالة والخيانة وغير ذلك، ومحملاً إياهم مسئولية أمور هو أكثر الناس دراية أنهم برآء منها، لقد حملهم مسئولية المذبحة التي حدثت في مدرسة المدفعية، كما حملهم مسئولية الاغتيالات التي جرت ولا زالت تجري في سوريا".

رد النظام على العملية باعتقال حوالي 6000 من المنتمين إلى جماعة الإخوان المسلمين، كما سارعت محكمة أمن الدولة العليا إلى إصدار حكم على 15 شخصاً اعتقل

بعضهم العام 1977، وأعدموا في 1979/6/27. وأتبع ذلك بمجزرة رهيبة في سجن تدمر، راح ضحيتها المئات من المعتقلين السياسيين الإسلاميين.

ومما يذكر أيضاً، في هذا السياق، أن النظام السوري كان قد ربط بين هذه العملية، وبين صراعات سوريا الخارجية، حيث اعتبر أن العملية مدعومة من نظام الرئيس المصري أنور السادات والمعارضة الخارجية لسوريا، بسبب رفض النظام السوري التوقيع على اتفاقية سلام مع الكيان الصهيوني على غرار ما فعل السادات[25].

أبرز حملات النظام السوري ضد الإخوان

جسر الشغور: وقعت تلك الحملة بتاريخ 1980/3/10، وقد قُتل فيها ما يزيد عن ستين مواطناً على يد الوحدات الخاصة وسرايا الدفاع، وجرح في تلك المجزرة أكثر من 20 مواطناً آخر، واعتقل ما لا يقل عن مائة شخص، وهدم أكثر من 15 منزلاً، وأكثر من 40 محلاً تجاريا[26].

حماة الأولى: وقعت تلك الحملة في الفترة ما بين 5-1980/4/12، واستهدفت مدينة حماة، التي قطعت عن العالم الخارجي، وفُتشت بيتاً بيتاً، وقد قتل خلال العملية العشرات واعتقل المئات[27].

سجن تدمر: نُفذت تلك الحملة في 27 حزيران/يونيو 1980، رداً على الهجوم على مدرسة المدفعية، وقد ذهب ضحيتها 1181 من المعتقلين السياسيين الإسلاميين، وفق منظمة مراقبة حقوق الإنسان في سوريا. والمسؤول عن المجزرة هو رفعت الأسد، الأخ الأصغر

---

(25) موقع اللجنة السورية لحقوق الإنسان، حادثة المدفعية بحلب: http://www.shrc.org/data/aspx/d6/106.aspx أنظر أيضاً في مقابلة المراقب العام الحالي للإخوان المسلمين في سوريا، علي صدر الدين البيانوني، في برنامج "بلا حدود"، قناة الجزيرة بتاريخ 7/7/ 1999.

(27) المصدر السابق.

(26) موقع اللجنة السورية لحقوق الإنسان. مصدر سابق.

للرئيس حافظ الأسد، وقائد سرايا الدفاع، التي تأسست عام 1971 لحماية المؤسسات والأبنية الحكومية من انقلابات محتملة. أما القائد الميداني لها فهو صهر رفعت الأسد، الرائد معين ناصيف[28].

وحسب رواية بعض منفذي المجزرة الذين وقعوا في قبضة الحكومة الأردنية بعد محاولة اغتيال فاشلة لرئيس وزراء الأردن عام 1981، فإنه طُلب من جنود سرايا الدفاع في حدود الساعة الثالثة فجراً، الاجتماع بلباس الميدان الكامل، وبعد ذلك توجهت 12 طائرة مروحية من مطار المزة، قرب دمشق، إلى سجن تدمر، تقل كل واحدة منها 30 عنصراً من سرايا الدفاع، وقد طوقت السجن وأخرجت الحرس منه، ثم فتحت النار على المعتقلين دون أدنى كلام، أو إنذار مسبق. وقد استخدم جنود سرايا الدفاع القنابل اليدوية في الإجهاز على المعتقلين، وبعد ذلك أخذوا بتقليب الجثث، والقضاء على من وجدوا فيه بقية رمق. وبعد الفراغ من المذبحة عاد منفذوها إلى مطار المزة بتمام الساعة الثانية والنصف، وانصرفت كل مجموعة إلى لوائها. وفي اليوم التالي كوفئ جميع العناصر الذين اشتركوا في المجزرة بمائتي ليرة سوريا[29].

كان أحد مجندي الجيش حينها، يعمل طباعاً على الآلة الكاتبة في قيادة الأركان بدمشق، وقد وردته قائمة أسماء 813 ضحية قتلوا في سجن تدمر ليطبعها، ونقل هذا الأخير الخبر لبعض أصدقائه واستأمن أحدهم على نسخة من الأسماء، لكن يبدو أن الخبر انتشر وعُرف أنه المصدر، فحكمت عليه محاكمة ميدانية بالإعدام، ونفذ فيه الحكم، فكان الضحية 814 في هذه المجزرة[30].

---

(28) بعد تراجع خطر الإخوان والطليعة المقاتلة، قام الرئيس حافظ الأسد بحل سرايا الدفاع، وإبعاد شقيقه رفعت، بعدما أصبح خطراً شخصياً عليه. وقد استفاد من كره السوريين عموماً لممارسات هذه السرايا الخارجة، التي ضمت أكثر من أربعين ألفاً. وكان لها تابعيات خاصة من الطيران الجوي والشرطة العسكرية والمخابرات والسجون.

(29) الناجي، عبد الله، حمامات الدم في سجن تدمر، فصل: مجزرة تدمر، وصف المجزرة.

(30) **حماد، محمد سليم، تدمر: شاهد ومشهود، الزهراء للإعلام العربي، عمان، ص193.**

وينقل محمد سليم حماد في مذكراته أنه التقى بسجين من معارضي البعث من حماة، فقص عليه هذا السجين البعثي أنه كان في زمن المجزرة في سجن تدمر، وأنه فُصل وبعض البعثيين العراقيين، من المنشقين على النظام العراقي، في جناح خاص بعيداً عن السجناء الإسلاميين، ويروي أنهم سمعوا في صبيحة اليوم التالي أصوات طائرات مروحية تحلق فوق المهاجع، وتنزل في مكان قريب، ولم تمض برهة حتى بدأوا يسمعون أصوات الرصاص، وانفجارات القنابل، وأصوات التكبير في الباحات المجاورة. ثم لم تلبث أن هدأت الأصوات وغادرت المروحيات(31).

دفنت جثث ضحايا المجزرة في مقابر جماعية في وادي عويضة، على بعد اثني عشر كيلومتراً، شمال شرق تدمر، وقد أثير موضوع المذابح الجماعية في تدمر مجدداً عام 2001، بعدما أعلن الناشط في حقوق الإنسان نزار نيوف في مؤتمر صحفي في باريس، أنه قام بفتح بعض هذه المقابر قبيل اعتقاله في عام 1991، ووجد فيها كميات من العظام، تبدو عليها آثار الطلقات النارية وبقايا شظايا القنابل اليدوية التي ألقيت على المعتقلين. وقد ذكر نيوف حينها أن الأجهزة الأمنية المعنية بهذه الجرائم أعطت أوامر حديثاً بنقل هذه المقابر إلى منطقة أخرى بعد إثارتها إعلامياً(32).

لم تتوقف المجزرة بعد ذلك بل استمرت متقطعة، حيث كان يُعدم مساجين أو يموتون نتيجة ظروف السجن أسبوعياً. يقول محمد سليم حماد: "في أحد أيام عام 1984 المريرة شهدنا إحدى أكبر عمليات الإعدام الجماعي، إن لم تكن أكبرها على الإطلاق. فبعد انقطاع تنفيذ الأحكام عدة أشهر في تلك الفترة، فوجئنا بالمشانق تنصب ذات يوم بأعداد كبيرة، وراح الزبانية يخرجون من الأخوة المعتقلين فوجاً إثر فوج إلى حتفهم. يومها قدر الأخوة الذين تمكنوا من مشاهدة جانب مما يجري من خلال شق في الباب عدد الذين أعدموا بمائتين من غير مبالغة"(33).

---

(31) المرجع السابق، ص 194.

(32) موقع اللجنة السورية لحقوق الإنسان، مصدر سابق.

(33) حماد، محمد سليم. تدمر: شاهد ومشهود. ص159-160.

وفي آب/أغسطس 2001، وبعد وصول الرئيس بشار الأسد إلى سدة الحكم في سوريا، أعلن النظام عن إغلاق القسم السياسي في سجن تدمر، ونقل حوالي ألف سجين منه، هم كل من بقي على قيد الحياة.

حي المشارقة- حلب: وقعت تلك الحملة صباح عيد الفطر، في 1980/8/11، حيث قتلت قوات النظام بقيادة العميد شفيق فياض، حوالي مائة مواطن من حلب، دفنتهم الجرافات في مقبرة "هنانو"، بعضهم كان ما زال جريحاً لم يُفارق الحياة[34].

حماة الكبرى (الثانية): راح ضحية تلك الحملة أكثر من عشرة آلاف سوري[35]، عندما حوصرت المدينة، وقُصفت براجمات الصواريخ وبمدفعية الميدان، بقيادة العميد رفعت الأسد، والعميد علي حيدر (علويان)، وذلك في شباط/فبراير من عام 1982[36].

مروان حديد: نبذة تعريفية

ولد مروان حديد في مدينة حماة عام 1934، لأبوين مسلمين محافظين. مروان كان الرابع من خمسة أشقاء وله أربع أخوات. درس في مدارس حماة الابتدائية والاعدادية والثانوية، وحصل على الثانوية العامة الفرع العلمي عام 1955، وتسجل في كلية الزراعة في جامعة عين شمس 1956 في مصر، وتخرج منها في 1964، وفي هذه الفترة التقى مروان بتلاميذ الإمام حسن البنا، وتعرف على سيد قطب وإخوانه، وقد اعتقل بسبب ذلك أكثر من مرة في مصر. وعندما عاد إلى سوريا التحق بجامعة دمشق-قسم الفلسفة وحصل على البكالوريوس عام 1970[37].

---

(34) شهادة الطاهر إبراهيم، سبق الإشارة إليها.

(35) حسب تقدير الكاتب البريطاني روبيرت فيسك الذي كان مراسلاً لصحيفة التايمز، ودخل حماة أثناء حصارها. ويرى الكاتب البريطاني القريب من الرئيس الراحل حافظ أسد، في "حافظ الأسد..الصراع على الشرق الأوسط" أن عدد ضحايا المجزرة يتراوحون بين خمسة آلاف وخمسة عشر ألفا.

(36) Fisk, Robert, Pity the Nation, 1990, p 181-187.

(37) جرار، حسني أدهم. مروان حديد، موقع أدباء الشام: www.odabasham.net

نشأ مروان في بيئة حزبية اشتراكية، أما عن سبب انتمائه إلى جماعة الإخوان المسلمين فيقول مروان نفسه: "لقد كنت اشتراكياً بدافع البيئة التي أعيشها بين أشقائي، وبدافع من واقع الأمة المرير الذي يبحث عن طريق الخلاص من الاستبداد المُسلط على الإنسان البسيط، وفي يوم من الأيام دخلتُ البيت، وإذ بأخي الكبير أحمد يقول: قتل اليوم أخطر رجل على الأمة العربية، وكالَ لهذا الرجل الشتائم والسباب بأقذع العبارات المعروفة، فقلت له: من هو هذا الرجل، فقال: حسن البنا شيخ الإخوان في مصر، فوقع هذا الخبر وقع الصاعقة في نفسي، وثارت في نفسي تساؤلات كثيرة عن طبيعة هذا الرجل وفكره ودوره الذي أخاف هؤلاء القوم، وكان وجوده خطراً على الأمة العربية، فقررت البحث عن أجوبة لهذه التساؤلات، وتتبعت الخبر أولاً من الراديو وتيقنتُه، ثم بحثتُ عن كتبه فقرأتُ من رسائله ما أمكنني يومها أن أطلع عليه، وسألتُ عنه من يعرفه لأسمع منهم ما يعرفونه عنه، وكان بعدها بفضل الله ورحمته التحول من العماية إلى الهدى، ومن الضلال إلى الرشاد، ومن الجندية للباطل إلى الجندية للحق"[38].

صار مروان زاهداً في الدنيا، مستغرقاً في الآخرة، كثير الصلاة والخلوات، مساهماً في أعمال البر في المجتمع إلى جانب الدعوة والتربية، وقد ربطته علاقة خاصة بالشيخ سعيد حوى، لا سيما أثناء العمل على كسب التأييد للدكتور مصطفى السباعي، مراقب الجماعة ومرشحها للانتخابات.

بعد انقلاب 1963، الذي جاء بحزب البعث إلى السلطة، أخذ مروان يدعو الناس ويحذرَهم من البعث وحكمه، وبوصفه مسؤولاً عن قطاع الطلاب في جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، كان يقود الطلاب في احتجاجاتهم على البعث، فاعتُقل وحكم عليه بالسجن لمدة عام.

وفي العام 1964، ثارت حماة على البعث، وأضربت المدينة لمدة 29 يوماً، وقد حاولت السلطة في بداية الأمر اعتقال بعض الطلاب، فاعتصم هؤلاء ومعهم عدد من الأهالي في

(38) رسالة بقلم مروان حديد منشورة على موقع سوريا المجاهدة: http://sorea.jeeran.com

مسجد السلطان في حماة بقيادة مروان حديد، فأمر محافظ المدينة آنذاك، عبد الحليم خدام، بإنزال الجيش إلى الشوارع، واقتحام مسجد السلطان، ووقعت معركة، اعتقل على إثرها مروان حديد، وقد حكم عليه بالإعدام في محكمة صورية برئاسة المقدم مصطفى طلاس، لكن الحكم لم يُنفذ وأُطلِقَ سراح مروان والمسجونين، بعدما تدخل الشيخ محمد الحامد وعلماء حماة عند رئيس الجمهورية أمين الحافظ آنذاك، لكن وقائع المحاكمة بين مروان حديد وقاضيه العسكري انتشرت بين الناس بشدة بعد ذلك، إذ كانت شخصية مروان أقوى من سلطة القاضي، لدرجة أن مروان هو الذي كان يبادر إلى اتهام القاضي وليس العكس[39].

كانت هزيمة العام 1967، مناسبة كبيرة لدفع العديد من الشباب للمشاركة وللتدريب على القتال والسلاح، وقد استفاد مروان حديد من هذه الأجواء، وخلال أحداث إقرار الدستور عام 1973، فر مروان من وجه السلطة، وتنقلَ بين عدة بيوت لمدة سنتين ونصف تقريباً، وفي صبيحة يوم 30 حزيران/يونيو 1975 اعتقل مروان بعدما أصيب بكتفه[40].

تعرض مروان لتعذيب شديد، وبالرغم من قوة بنيته، إلا أنه صار قبيل وفاته تحت التعذيب الجسدي والنفسي أقرب إلى الهيكل العظمي، وقد ساءت حالته الصحية بشدة، وأسلم الروح في سجن المزة العسكري في حزيران/يونيو 1976. ولم تسمح السلطة لأهله بدفنه في حماة، فدُفِنَ في دمشق في مقبرة الباب الصغير تحت حراسة الأمن المشددة[41].

وعلى الرغم من إصرار جماعة الإخوان المسلمين في سوريا نفي علاقتها بمروان حديد وجماعته، إلا أنه من الواضح أن كثيراً من عناصر وقيادات جماعة الإخوان المسلمين كانوا ينظرون إلى مروان باحترام وتقدير شديدين، فهذا سعيد حوى، أحد أكبر قيادات الإخوان، على سبيل المثال، يصف مروان حديد عام 1982 بالقول: "لقد كان ولا زال وسيبقى

---

(39) حوى، سعيد، هذه تجربتي... هذه شهادتي، مرجع سابق، ص72-78.

(40) شهادة أبي معاذ، مصدر سابق.

(41) المزني، محمد ناصر، ديوان القائد الشهيد مروان حديد، منبر التوحيد والجهاد 1983، ص5-8.

أسطورة، يفتخر بالنسبة إليه محبوه، ويدعي النسبة شامتوه ومبغضوه ومنتقدوه، ومتى رأيت إنساناً هذا حاله، فاعلم أنه قد تجاوز حد الرجل العادي. لقد كان مروان أمة واحدة"[42].

مروان حديد الشاعر

لم يكن مروان حديد شاعراً في بداية حياته، لكنه كان يطرب للشعر ويتأثر به، ولعل المآسي الكثيرة التي تعرض لها كانت الدافع الأساس لتفتق أريحيته الشعرية.

انطلق مروان في شعره من رؤية دعوية جهادية، وأغلب نظمه يدخل فيما يعرف بشعر المحنة، وتكمن أهمية شعره -والذي تحول جزء كبير منه إلى أناشيد خالدة لدى أجيال الإسلاميين في العالم- أنه يسلط الضوء على مرحلة هامة من مراحل تاريخ جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، وهي مرحلة مواجهتها للسلطة. ففي قصيدة دعا فيها إلى إعلان الجهاد، قال مروان:

نهضت وحيداً حملت السلاح ... وأيقظت شعبي بطعن الرماح
وعاهدت ربي ببدء الكفاح ... وصوت الرصاص ونزف الجراح

وتقرب قصائد الجهاد في ديوان مروان حديد من النصف، ومن أشهرها قصائد "المجاهد" و"المقاتل المسلم" و"أعلنت الجهاد" و"فرسان الحق" و"طريق الحق" و"أنشودة القتال" و"أخلاق المجاهد" وغيرها كثير.

ويرتبط شعر مروان السياسي بإيديولجيته الحركية أيضاً، فيقول بعد احتلال ما تبقى من فلسطين عام 1967:

(42) أنظر مقدمة كتاب القائد الشهيد مروان حديد بقلم سعيد حوى. مرجع سابق.

فلسطين ضاعت وأنتم نيام   ومات الضمير وحل السلام
ولذتم بصمت فيا للطغام   تُباع البلاد ويُخشى الكلام

أما الجانب الاجتماعي في شعره، فكان مركزاً على نقض ما آلت إليه المجتمعات الإسلامية خلقياً، وكان مروان يرى أن النصر العسكري منوط أولاً بالنصر الاجتماعي في السلوك والأخلاق والمعتقد. وله قصائد وأبيات تنطق بالحكمة، ومنها قوله في مستهل قصيدة بعنوان "بين الجنة والنار":

وجود الناس ما فيه اختيارولا يرجى لدنيانا دوام

ودنيانا ابتلاء واختبار   ومن موت فلا يجدي فرار

ولعل من أجمل ما نظمه مروان في أدب المحنة قصيدته الشهيرة:

لا تحزنوا يا إخوتي إني شهيد المحنةِ
يا فرحتي بمنيتي اليوم أنهي غربتي
و كرامتي بشهادتي هى فرحتي و مسرتي

وفي قصيدته: وا فرحتا زُف الشهيد، يقول:

الحور تهتف بهجة: زُف الشهيد   والحور تأبى أن تزف إلى البليد
وجنان عدن لا ينال رحابها   إلا شهيد طاب مسعاه الحميد

ومن قصائدة في مهاجمة حزب ابعث في سوريا:

اقتلوني مزقوني أغرقوني في دمائي
لن تعيشوا فوق أرضي لن تطيروا في سمائي

أنتم رجس وفسق أنتم سر البلاء
أنتم كفر وغدر نهجكم حجب الضياء
حزبكم أضحى غثاءً أو قريباً من غثاء
حزبكم أمسى كريهاً ريحه كالخنفساء[43].

مرحلة ما بعد مروان حديد

بعد اعتقال مروان حديد ووفاته في المعتقل، أكمل عبد الستار الزعيم نهجه، وقد أسس تنظيماً عسكرياً سرياً أسماه الطليعة المقاتلة، وقد ركز في عمله السري على استهداف ضباط المخابرات، انتقاماً لوفاة الشيخ مروان حديد تحت التعذيب في المعتقل.

وإلى جانب الزعيم نشط حسني عابو، الذي اعتبر الرجل الثاني في التنظيم في هذه الفترة، كما نشط عدنان عقلة، العقل المدبر للهجوم على مدرسة المدفعية، وعدنان عقلة من مواليد 1953، مهندس معمار من سكان مدينة حلب، وتنحدر عائلته من جنوب سوريا. فُصل من جماعة الإخوان المسلمين عام 1974، بسبب آرائه في المواجهة المسلحة مع السلطة في سوريا[44].

يروي شاهد عيان حضر لقاءً بين القيادي الإخواني الشيخ عبد الله ناصح علوان وبين القيادي في الطليعة المقاتلة حسني عابو، بحضور عدنان عقلة، وذلك في حلب، ربيع عام 1979، أن علوان كان يجهد عبثاً في محاولة إقناع عابو وعقلة الكف عن مقاتلة النظام، وقد كان جواب عقلة: "نحن لن نسلم رقابنا للنظام يفعل فينا ما يشاء من دون مقاومة، كما هو ديدن إخواننا في مصر"[45]. لقد شكلت هذه المقولة فلسفة شباب الطليعة، وخصوصاً عدنان عقلة، الذي آلت إليه قيادة العمل المسلح في حلب وحماة بعد اعتقال حسني عابو، ومن ثم

---

(43) المزني، محمد ناصر، ديوان القائد الشهيد مروان حديد، مرجع سابق، مختارات من مواقع متعددة من الديوان.

(44) شهادة خالد الأحمد، سبق الإشارة إليها.

(45) إبراهيم، الطاهر، الجماعات الإسلامية بين الاحتواء والإلغاء، مجلة العصر، 2007/6/28.

إعدامه بعد عدة شهور من هذا اللقاء، وكان عبد الستار الزعيم قد وقع في كمين، وقتل أيضاً، أوائل عام 1980[46].

إخوان سوريا: قراءة تحليلية

من الواضح أن منهج الإخوان المسلمين في سوريا لم يكن يحبذ العنف، فهو نشأ من رحم العمل الخيري، وكان همه إصلاح المجتمع، وفق منهج الإمام حسن البنا، الذي كان يرى الطريق الأبعد عن العنف هو الطريق الأسلم للتمكين، لكن هذا المسار الهادىء قوطع بتحديات عديدة، أوصلته إلى مواجهة حتمية مع النظام البعثي في سوريا. فلقد ظهرت، على هامش الجماعة، أفكار متباينة، عبرت عن نفسها بظهور "حزب التحرير"، وثم ظهور جماعات المواجهة مع الآخر، باعتباره كُفر، وذلك بالاستناد إلى أفكار سيد قطب.

كما تأثرت الجماعة بالنكبات التي أصيب بها إخوانهم في مصر، الأمر الذي جعلهم أقرب إلى مبادرة النظام القائم في سوريا بالعداء، ولربما كان الصدام مع هذا النظام الذي يحمل أفكاراً قومية، اشتراكية، يسارية، نوعاً من الانتقام لما كان يجري في أقطار عربية أخرى، ولا سيما مصر. وتعتبر مقولة عدنان عقلة، "نحن لن نسلم رقابنا للنظام يفعل فينا ما يشاء من دون مقاومة، كما هو ديدن إخواننا في مصر" عنواناً لهذا التفكير الذي سيطر على عقول الكثير من منتسبي جماعة الإخوان المسلمين حينها.

ومن البديهي القول إن قسوة نظام البعث في التعامل مع الجماعة، وعدم تمييزه بين الطليعة المقاتلة من جهة، والجماعة نفسها من جهة أخرى، قد أسهم إلى حد بعيد في تحول الجماعة نحو العنف. كما أن الهزائم التي منيت بها الأمة العربية من خلال الأنظمة القومية والاشتراكية، كرست حالة المفاصلة بين الإسلاميين والقوميين، لا سيما بعدما لاقاه

---

(46) المرجع السابق.

الإسلاميون من قبل القوميين في أكثر من بلد عربي في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي[47].

لقد أدت كل هذه العوامل مجتمعة إلى تحول الجماعة نحو التشدد في أفكارها، فعلى سبيل المثال، كان كتاب "اشتراكية الإسلام" لمؤسس الجماعة الدكتور مصطفى سباعي، أحد الكتب المحترمة في "حلقات" و"أُسَر" الإخوان في سوريا، لكن في أواخر الستينيات من القرن الماضي، أصبح ينصح بعدم قراءته. كما أن كتاب "دعاة لا قضاة" للمرشد العام الثاني للإخوان حسن الهضيبي، كان يتم تجاهله في مناهج التثقيف الإخوانية[48]، مع أن الإخوان في مصر كانوا يعدون هذا الكتاب الفيصل في استمرار علاقتهم بالمنتمين إلى الجماعة.

وبتتبع الخطاب الإخواني في الفترة ما قبل المواجهة مع النظام وخلالها، ثمة بون كبير، ولعل خطاب الدكتور مصطفى السباعي يمثل المرحلة الأولى[49]، بينما صار خطاب الشيخ سعيد حوى في السبعينيات هو الممثل للتوجهات الجديدة للجماعة.

سيكون من الظلم تحميل الجماعة مسؤولية ما آلت إليه الحال بعد المواجهة مع النظام، فثمة عوامل كثيرة كانت تدفعها إلى تلك المواجهة الخطيرة، لكن النظرة الموضوعية للأمور لا تعفي الجماعة من مسؤولية ما في ذلك الصراع، فهي انساقت وراء أفكار حركية، لم تعد هي نفسها تطرحها اليوم، فضلاً عن أنها لم ترسم لنفسها مساراً مبنياً على تقدير دقيق لمعطيات الواقع وتوقعات المستقبل.

ويمكن القول إن جماعة الإخوان المسلمين في سوريا تتحلى اليوم بقدر أكبر من النضج السياسي، بعد التجربة المريرة التي مرت بها، فطروحاتها باتت أكثر تقبلاً للآخر،

---

(47) أنظر في دراسة إسهامات الإخوان في الحياة الدينية والاجتماعية والسياسة في سوريا خلال الفترة التي سبقت استيلاء البعث على الحكم: كتاب "الإخوان المسلمون في سوريا (1954-1963)"، لعدنان سعد الدين، المجلد الثاني. وهو صادر عن دار عمار، عمان، 2007، 511 صفحة.

(48) باروت، جمال، وهو باحث سوري متخصص في شؤون الحركات الإسلامية في مقابلة على موقع إسلام أون لاين:
http://www.islamonline.net/livedialogue/arabic/

(49) أنظر في كتاب مصطفى السباعي بأقلام محبيه وعارفيه، دار الوراق، 2000.

وأكثر انسجاماً مع فترة الأربعينيات، ولكن مع طرح سياسي وفكري أعمق، مما يجعل طروحاتها قادرة، لو أتيح لها مخاطبة الشارع السوري بحرية من جديد، أن تجتذب الناس حولها، لا سيما أن تجربة نظام البعث في سوريا، ليست مشجعة للكثير من المغلوب على أمرهم في سوريا اليوم.

لعل من الأمور التي باتت محسومة في طروحات الجماعة اليوم، رفضها العنف، مهما كانت الظروف، والرغبة في قبول التعددية السياسية وتداول السلطة. وهي تطرح اليوم برنامجاً مقبولاً من الكثير من الحركات المعارضة، بغض النظر عن خلفياتها الفكرية. كما أن مشروعها السياسي يحتوي على منطلقات فكرية "متطورة"، قائم على مفهوم المواطنة، وينظر إلى سوريا على أنها قطر مواجهة، عربي، إسلامي، و"بلداً ذا هوية عربية إسلامية... ينعم فيها الجميع بظل شريعة الله عز وجل، من خلال رضى الناس واختيارهم.... وتتحقق فيها الوحدة الوطنية، وينبذ التعصب الطائفي، وتتعايش فيها مختلف الديانات والمذاهب والأعراق، ضمن إطار المصلحة العليا للوطن... يؤمن بالحق في الممارسة السياسية وتشكيل الأحزاب في إطار دستور البلاد، ويكون الاقتراع الحر النزيه أساساً لتداول السلطة دون تسلط أو إراقة دماء. بلداً ينتهي فيه الصراع بين التيارات الإسلامية والقومية، ويتنافس فيه الجميع لما فيه مصلحة الوطن، وتثبيت هويته العربية والإسلامية. بلداً يتساوى فيه الجميع أمام القانون... النساء فيه شقائق الرجال..."(50).

منهجية وممارسة "الطليعة المقاتلة"

لقد أظهر تنظيم الطليعة المقاتلة، عمق الأزمة التي أصابت الحركة الإسلامية في سوريا، بعد سيطرة نظام البعث على الحكم، و"فشل" جماعة الإخوان المسلمين في إيجاد الطريقة الملائمة في التعامل مع هذا النظام، سواء بالمواجهة أم بالانحناء للعاصفة. ولعل ما أصاب الإخوان في سوريا شبيه بما أصاب إخوانهم في مصر، وإذا كانت "الجماعة الإسلامية"

(50) المشروع السياسي لجماعة إخوان سوريا، سوريا التي نريد، ص 108-109.

في مصر، وأخواتها من التنظيمات العنفية، قد شكلت التنظيمات الرافضة للمنهج السلمي في التغيير، فقد شكلت "الطليعة المقاتلة" في سوريا هذه الفئة.

هذا من حيث المبدأ؛ لكن ثمة أخطاء إضافية وقعت فيها الطليعة المقاتلة، فهي تجاوزت حدود مواجهة النظام بالثورة المسلحة، إلى حدود تكفير أو تضليل كل مخالفيها، بمن فيهم الإخوان المسلمين في سوريا، لدرجة أن عدنان عقلة، أحد قادة الطليعة، توصل إلى الحكم بتكفير "الإخوان المسلمين" و"الجبهة الإسلامية"، بدعوى أنهم لا يكفرون أعضاء حزب البعث.

كما أن الطليعة المقاتلة قامت باغتيالات طاولت شخصيات لا يمكن أن تحسب على النظام بالكامل، مثل اغتيال الدكتور محمد الفاضل، رئيس جامعة دمشق، وهو نفسه الذي رثى مصطفى السباعي بمرثية من أكثر المرثيات وفاءً واحتراماً للسباعي[51]، فضلا عن أن خطاب الطليعة المقاتلة لم يخل من استعداء العلويين (النصيريين) جملةً، وبلا أي تفريق.

وعلى الصعيد الميداني لم يكن ثمة خطة استراتيجية لمقاتلي الطليعة، وكان الوعي الشرعي والسياسي غير كافٍ، ولم يكن لديهم أدوات إعلامية فاعلة، وتحركوا في العاصمة بأدوات من غير أبنائها. كما أنهم اعتمدوا في إمدادهم على دعم نظام البعث العراقي، الأمر الذي جعلهم في مصاف الخونة بالنسبة لبعثيي سوريا.

لقد بات من المؤكد بحكم قراءة تاريخ هذه المرحلة، أن الكثير من عمليات الطليعة المقاتلة، ولا سيما محاولة اغتيال الرئيس حافظ الأسد مرتين، وعملية تفجير مجلس الوزراء، وعملية مدرسة المدفعية، قد انعكست سلباً على مظلومية الإخوان وتعاطف الناس معهم، ما سهل الانقضاض على الجماعة، وتحطيمها، وأحبط أي رهان على الضباط والرتباء السنة في الجيش السوري.

---

(51) باروت، جمال. مصدر سابق.

ملحق

القانون 49 لعام 1980

أحال رئيس الجمهورية حافظ الأسد في 1980/6/21 إلى مجلس الشعب السوري مشروع قانون بتشديد عقوبة الانتساب إلى جماعة (الإخوان المسلمين) وتخفيض عقوبة من يسلم نفسه من هؤلاء.

وجرت مناقشة مشروع القانون في مجلس الشعب برئاسة محمود حديد، وجرى التصويت برفع الأيدي، بالأكثرية، وفيما يلي نص القانون:

أقر مجلس الشعب القانون التالي:

المادة 1: يعتبر مجرماً ويعاقب بالإعدام كل منتسب لتنظيم جماعة الإخوان المسلمين.

المادة 2: أ- يعفى من العقوبة الواردة في هذا القانون أو أي قانون آخر، كل منتسب إلى هذه الجماعة، إذا أعلن انسحابه منها خلال شهر واحد من تاريخ نفاذ هذا القانون.

ب- يتم إعلان الانسحاب بموجب تصريح خطي يقدم شخصياً إلى المحافظ، أو السفير لمن هم خارج القطر، بتاريخ صدور هذا القانون.

المادة 3: تخفض عقوبة الجرائم الجنائية التي ارتكبها المنتسب إلى تنظيم جماعة الإخوان المسلمين، قبل نفاذ هذا القانون، تحقيقاً لأهداف هذه الجماعة، إذا سلم نفسه خلال شهر واحد من تاريخ نفاذ هذا القانون لمن هم داخل القطر، وخلال شهرين لمن هم خارجه وفقاً لما يلي:

أ- إذا كان الفعل يوجب الإعدام، أو الأشغال الشاقة المؤبدة، أو الاعتقال المؤبد، كانت العقوبة الأشغال الشاقة خمس سنوات على الأكثر.

ب- إذا كان الفعل يؤلف إحدى الجنايات الأخرى كانت العقوبة الحبس من سنة إلى ثلاث سنوات.

المادة 4: يعفى من عقوبة الجرائم الجنوحية المرتكبة قبل نفاذ هذا القانون، تحقيقاً لأهداف تنظيم جماعة الإخوان المسلمين، كل منتسب إلى هذه الجماعة، إذا سلم نفسه خلال شهر واحد من تاريخ نفاذ هذا القانون، لمن هم داخل القطر، وخلال شهرين لمن هم خارجه.

المادة 5: لا يستفيد من التخفيض والعفو الواردين في هذا القانون الذين هم قيد التوقيف أو المحاكمة.

المادة 6: ينشر هذا القانون في الجريدة الرسمية، ويعمل به من تاريخ صدوره.

قراءة في المشروع السياسي لإخوان سوريا: تحولات جزئية وعوائق بنيوية

علي الشريف(*)

كانت فترة الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، فترة مخاض عسير تعرض له تنظيم الإخوان المسلمين في مواجهاته مع النظام في سوريا، والذي تورط جناح منه في العنف الطائفي والسياسي بشكل كبير، مما دفع بالنظام السوري في عهد حافظ الأسد إلى القيام بما يمكن اعتباره عملية اقتلاع بحق أنصاره، وهو ما تأكد بصدور القانون رقم 49 لعام 1980، الذي يقضي بإعدام كل من ينتمي للإخوان المسلمين، وقد اضطر من بقي من كوادر الجماعة للهجرة خارج البلاد، بعدما اعتقل عشرات الآلاف منهم، وأعدم مثلهم بموجب هذا القانون.

(*) باحث سياسي مصري.

قد لا يمكن اختزال مسار الإخوان المسلمين في سوريا بمرحلة الصدام مع النظام البعثي المتصاعد منذ سيطرة حافظ الأسد على السلطة عام 1970 -أوقبله بقليل- وهي المرحلة التي امتدت حتى نهاية الثمانينيات، بصعود الفكر العنيف وحتمية المواجهة في صفوف الإخوان، وحدوث انشقاق كبير في صفوفهم، كما خرجت عنهم بعض التنظيمات العنفية والجهادية بامتياز، ككتائب محمد، ثم الطليعة المقاتلة التي أسسها مروان حديد (1934-1976).

ما نود قوله أن الإخوان المسلمين مروا، قبل هذه المرحلة، بفترة من العمل السياسي والسلمي من داخل النظام، وعدم الخروج عليه، منذ إقرار الديموقراطية في سوريا، وقد شاركوا منذ العام 1949 في عدد من الانتخابات، كما تولوا حقائب وزارية في بعض الحكومات، وكانت رموزهم شأن الدكتور مصطفى السباعي والدكتور محمد المبارك -من رموز الجماعة ومؤسسيها- قريبين ومشاركين لمختلف القوى السياسية، وبخاصة الاشتراكية، في كثير من النشاطات السياسية داخل سوريا، ولم يتم الصدام والاستقطاب الطائفي بوضوح إلا مع صعود البعث لسدة الحكم، على يد صلاح جديد وحافظ الأسد، فضلاً عن العداء النظري القديم بين القوميين والإسلاميين.

من هذه المراحل مجتمعة، ومن التطورات والسياقات النظرية والعملية التي تطور فيها تنظيم الإخوان المسلمين في سوريا، وبعد ما يقرب من الثلاثة عقود في المهجر، خرج برنامجهم السياسي لسوريا المستقبل الذي نقرأه في هذه الدراسة.

المشروع والمنهج الوسطي

بعد أن استقر بهم الحال خارج سوريا، أعاد الإخوان السوريون النظر في كل ما مر بهم، خلال أكثر من عقدين، في حركة نقدية داخلية في النواحي التي أصاب فيها الإخوان أو أخطأوا. وكانت هذه المراجعة كافية كي تضعهم في مستهل القرن الحادي والعشرين، كقوة

يحسب لها حسابها في أي إعادة لترتيب القوى في سوريا، عند حدوث أي تغيير في الحكم، مما يوحي بأن الإخوان المسلمين في سوريا قد استفادوا من فترة الصدام مع النظام، في التأكيد على نوعين من المراجعات:

أولهما: المراجعة العملية البراغماتية على مستوى الممارسة السياسية وشبكة التحالفات والقطيعة، وهوما يعكس تعدد، بل تناقض أحيانا، تحالفات الجماعة سواء على مستوى الداخل السوري والعلاقة مع النظام، أم على مستوى العلاقة بالمعارضة في الخارج، بل والموقف من الإصلاح، الذي رحبت به من الخارج، حتى ولوعلى ظهر دبابة تزيل استبداد نظام الأسد فترة، ثم يبدوأنها عادت عن ذلك بعد فترة من التحالفات الجديدة.

ثانيهما: المرونة والانفتاح المرجعي على مستوى الفكر النظري، فاندفعوا لمراجعة مواقفهم وحساباتهم وأتبعوا في ذلك خطابهم، ونيل أي فرصة للمشاركة السياسية داخل سوريا، هذا رغم فشل العديد من جهو د الوساطة بينهم وبين النظام السوري[1]، ولعل في موقف الجماعة من الحكومة السورية في أزمة غزة الأخيرة أوائل عام 2009، وتأييد قيادة الجماعة للحكومة السورية ومواقفها، دليل على براغماتية الجماعة، وقد استتبع خروجها أواستقالتها من جبهة الخلاص الوطني، بقيادة عبدالحليم خدام بعد ذلك في 4 أبريل سنة 2009 بعد أن شاركت في تأسيسها عام 2006.

وقد جعلت هذه البراغماتية العملية والمرونة النظرية صورة الإخوان سلبية لدى العديد من فرقاء السياسة في سوريا، متهمين للجماعة بفقدان البوصلة والبراغماتية الفجة، فضلا عن عدم صراحة اعتذار الجماعة عن أخطائها التي ارتكبتها منذ فترة طويلة، وكان التساؤل: "كيف يضحي المراقب العام لحركة الإخوان المسلمين، بما يمكن تسميته "سنوات

---

(1) كانت هناك العديد من جهو د الوساطة بين الإخوان والنظام السوري. وكانت هناك إشارات متبادلة. ربما ليس أولها محاولات بعض البرلمانيين السوريين شأن الدكتور محمد حبش وابن الشيخ مصطفى كفتارو(صلاح كفتارو) رغم نفي صدر البيانوني لها.

الاندماج في الحركة الوطنية الديموقراطية السورية" من أجل تحالف "ضد الطبيعة" مع أحد مهندسي سياسة استئصال الإخوان المسلمين في سوريا والمسؤول، بشكل مباشر أوغير مباشر، عن ملفات أساسية للفساد والاستبداد. في اجتماع ليس فيه من كلمة الجبهة إلا الاسم، كونه لم ينجح في استقطاب أي رمز من رموز المعارضة، وأي قوة من قواها السياسية والمدنية الفاعلة"[2]ويستدعون من الذاكرة تحالف قيادات الخارج مع النظام العراقي الصدامي السابق، وكذلك مع النظام الأردني أثناء مرحلة الصدام، ونكاية هذه الأنظمة في نظام الأسد[3].

من هنا لاقى صدور المشروع السياسي لسوريا المستقبل سنة 2004، والذي جسدت فيه جماعة الإخوان المسلمين في سوريا رؤيتها السياسية والمستقبلية لسوريا الغد، ردود أفعال عديدة، إيجابية وسلبية على السواء، وقد تركزت الردود الإيجابية من قبل العديد من المتابعين والمحللين، في العالم العربي والإسلامي، ليس فقط داخل الإسلاميين، من أمثال الشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ الدكتور عبد الكريم زيدان، والشيخ فيصل مولوي، وأبوجره السلطاني زعيم حمس الجزائرية (الإخوان المسلمون في الجزائر)، وقد صدرت النسخة المطبوعة من المشروع مذيلة بتقاريظهم، التي اعتبرته "مشروعا حضاريا يعتمد المنهج الوسطى الذي، لا يصلح للأمة، ولا يصلح الأمة غيره، وهو منهج الداعية الفقيه المجدد مؤسس الحركة الإسلامية في سوريا الشيخ الدكتور مصطفى السباعي، رحمه الله، بل هو منهج الإمام الشهيد حسن البنا رحمه الله" حسب تعبيرات الشيخ القرضاوي[4].

كما أتت ردود فعل مختلفة من قبل العديد من ممثلي التيارات الفكرية الأخرى، فقد رأى فيه السيد يس مشروعا إسلاميا في صياغة ليبرالية[5]، داعيا جماعات الإسلام السياسي الأخرى، وخاصة في مصر أن تحذوحذوه، خاصة أنه احتوى على العديد من الأطروحات

---

(2) راجع هيثم مناع، من يعول من؟!، على موقع اللجنة العربية لحقوق الإنسان، باريس على الرابط التالي:
http://www.achr.nu/new925.htm

(3) المصدر السابق.

(4) راجع شهادة الدكتور يوسف القرضاوي للمشروع في النسخة الورقية "المشروع السياسي لسوريا المستقبل، رؤية الإخوان المسلمين، دمشق 2004، ص 192.

(5) راجع مثلا السيد يس، مشروع إسلامي بصياغة ليبرالية، جريدة الاتحاد الإماراتية، في 2007/10/11.

التجديدية، سواء فيما يخص مفهوم الشريعة كمرجعية، أوتصور التجديد الديني، أوالعلاقة بالعالم الخارجي ودوائر الانتماء المختلفة، وطنيا وإقليميا ودوليا.

وعلى الرغم من أن دراماتيكية صراعها مع النظام السوري أكبر من قرينتها المصرية في صراعها مع النظام الناصري، فقد تورطت جماعة الإخوان في سوريا في نزاع طائفي وعداء للاتجاهات الفكرية الأخرى، أثناء فترة الصدام، بينما حرص إخوان مصر على المباعدة بينهم وبينها، فكانوا يؤكدون دائما على احترام الأقلية المسيحية، ولم يثبت تورطهم بشكل موثق في عمليات عنف طائفي أوديني، بل يظل محل خلاف، عكس إخوان سوريا.

ومما تميز به الإخوان في سوريا عن أقرانهم في فروع الإخوان الأخرى، حضور التوفيقية النظرية والبراغماتية السياسية بشكل أكبر، فقد كانوا الأكثر إعجابا أثناء فترة الستينيات، مثلا من بين الإسلاميين، بالطرح الاشتراكي، فقد كتب مصطفى السباعي عن الاشتراكية في الإسلام، كما انضم الإخوان في سوريا فترة للجبهة الاشتراكية الإسلامية، وهو ما تحفظ عليه أقرانهم من الإخوان في مصر وغيرها من بلدان العالم الإسلامي، ولم يكونوا على مثله نظرياً وعملياً.

ولعل الوعي بالمسافة ما بين الجماعة الأم في مصر وجماعة الإخوان في سوريا، يمكن أن نتلمسه في العديد من أطروحات قيادات الجماعة الحالية، وبخاصة المراقب العام للجماعة صدر الدين البيانوني، والناطق الرسمي باسمها الأستاذ زهير سالم، حيث يقول الأخير مثلا: "من يتابع واقع الجماعة الإسلامية في الأقطار العربية والإسلامية، يشعر بشيء من القلق، فعلى الرغم من وحدة المنطلقات ومن التمسك بالثوابت الشرعية المشتركة بين الجميع، نجد تباينا في الرؤية وفي الموقف على الساحات العربية والإسلامية، قد يكون لهذا التباين أحيانا أسبابه الموضوعية، ولكنه في كثير من الأحيان ينشأ عن نقص في المعلومة أوإصرار على فهم معين أونوع من اللامبالاة بالآخر"، ثم يضيف عن السياق الخاص لقرارات ومواقف الجماعة التي علقت معارضتها للنظام الأسدي ودخلت معه في هدنة في

بدايات العام 2009، بعد أزمة غزة الأخيرة: "نقول هذه ظروفنا، وهذه معطيات موقفنا، هذا تاريخ علاقاتنا وحاضرها، أشيروا علينا أيها الناس كما قالها سيد الرسل من قبل، أردنا أن نستمع من الآخرين، من أهل ثقتنا من إخواننا، ليس ما يسرنا بظاهر القول وإنما ما ينفعنا، كانت ساعات مباركة تحدثنا فيها قليلا، واستمعنا فيها كثيرا واستفدنا كثيرا"[6].

نقاط إيجابية

هناك العديد من النقاط الإيجابية التي حملها برنامج الإخوان المسلمون في سوريا، وهي تؤكد على تحول جزئي حدث في أفكار الجماعة في المهجر، بعد عقود من الصراع مع النظام السوري، وتأتي هذه النقاط على مستوى التصورات النظرية للشريعة والمرجعية والدولة بالخصوص، وهي التصورات المركزية والجوهرية في فكر حركات الإسلام السياسي، على امتداد العالم الإسلامي، حيث أتت في هذا البرنامج نابعة من تصور تجديدي وعصري، لا يحيل السياسة نصا، كما لا يحيل النص شخصنة تتماهى مع الجماعة وخطابها.

ولعل هذا التصور المنفتح للشريعة، وأنها لا يمكن حصرها في الفهم الحرفي للنص، أونظام الجريمة والعقاب، أمر يتميز به هذا البرنامج عن سواه من برامج الإخوان المسلمين في مصر وغيرها، وهو ما يجعلنا نراه يعد، مع برنامج حزب العدالة والتنمية في المغرب، أكثر برامج الإسلاميين تجددا وحداثة وتصالحا مع تصور الدولة الحديثة ومرجعية تشريعاتها، حيث يصر كلا البرنامجين على فتح الشريعة على مصراعيها للاجتهاد والتجديد، وعدم حشرها في الفهم النصي لها، والإيمان بأن السياسة في عمقها مصلحة وليست منطقا لاهوتيا، أومحصورا في منطق الجريمة والعقاب فقط، وتأكيد قبول الإسلاميين بالخيار الديموقراطي، حتى ولوكان مخالفا للنص الحرفي للشريعة، كما حدث مثلا من تصويت

(6) راجع حوار مع زهير سالم، موقع إسلام أونلاين في 2009/3/14.

العدالة والتنمية على قانون الأحوال الشخصية في المغرب سنة 2005، أو في مباركة الإخوان السوريين للانتخابات اللبنانية ونتائجها التي هزم فيها تحالف المعارضة والممانعة[7].

وعلى الرغم من التحفظ على كثير من أجزائه، ومن أهمها موقف البرنامج من دائرة العلاقات الدولية والسياسة الخارجية، وإن تميزت رؤية الجماعة بالمثالية، والبعد عن الواقع، والحديث عن المالينبغيات وليس عن الممكنات، إلا أنه في العموم يظل طرح الإخوان السوريين أكثر تقدمية وعصرية من الجماعة المصرية الأم، رغم أن الأخيرة طرحت برنامجها بعد صدور هذه الرؤية السورية بما لا يقل عن أربع سنوات، ولكن برنامج الإخوان المصريين أتى محملا بالعديد من النقاط السلبية، وغير الإيجابية، شأن الحديث عن مجلس العلماء، والموقف من حقوق المرأة والأقباط، ويبدوأنه اقترب بشكل ما من نظام ولاية الفقيه الشيعي، أكثر من اقترابه من أطروحات التجديد المختلفة، تنظيمية ومستقلة.

وفي كل الأحوال لا شك أن مثل هذه الوثيقة، التي أصدرتها جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، تظل إيجابية في مجملها، حيث أنها تطرح برنامجا إسلامياً شاملاً وكلياً، وصفه واضعوه بأنه مشروع حضاري لسوريا المستقبل، بعد طول تساؤل من التيارات السياسية المختلفة، وبخاصة العلمانية، للإسلاميين بعموم عن برنامجهم، وهو ما يساعد كثيرا في الكشف عن تصورات الإسلاميين وتطوراتهم، في مرحلة زمنية مختلفة ومتميزة من العصر الحديث، خاصة بعد سقوط النظام العراقي سنة 2003، وسقوط العديد من الطموحات واليوتوبيات الإيديولوجية العلمانية في العالم، والمنطقة العربية بخصوص.

كما أن الوثيقة تعد خطوة مهمة على طريق الديموقراطية، فهي من ناحية تبين الأسس الفكرية لهذه التنظيمات، كيف تنظر وتؤسس لتحقيق أهدافها، ومن ناحية ثانية تفسح المجال للآخرين لمناقشة تلك الرؤى علناً، لتصل إلى تصور عام مشترك لمستقبل لأي دولة.

---

(7) عمروحمزاوي. مارينا أوتاواي. الحركات الإسلامية والعملية الديموقراطية في العالم العربي. استكشاف المناطق الرمادية. أوراق كارنيجي. سلسلة الشرق الأوسط. رقم 67 مارس سنة 2006. ص 9 وما بعدها. وحول موقف إخوان سوريا من نتائج الانتخابات اللبنانية راجع ما أدلى به الناطق الرسمي للجماعة الأستاذ زهير سالم "وفاز في لبنان مشروع الديموقراطية" 10 يونيوسنة 2006.

وخلافاً لما اعتقده خصوم الإخوان السوريين، من أن هذه الجماعة سوف تختفي من الساحة بسبب الضربات التي تعرضت لها، لأن من بقي منهم قد تفرقوا في شتى أصقاع الأرض، فقد أعاد الإخوان إحياء مؤسساتهم. وعلى الرغم من الانشقاق الكبير الذي قصم الجماعة، بين أنصار للعنف وأنصار للحوار، عام 1986، فقد أعادوا الاتصال بين فلولهم من جديد، عام 1992، حتى عام 2006 حين انضمت الجماعة لجبهة الخلاص الوطني والقوى المعارضة في الخارج، لحديث مراقبها العام عن أنه عام الحسم، وأن الديموقراطية ترادف نجاح الإخوان المسلمين في سوريا، بل في كل مكان!

بين الجمود والتطور

بدأت جهود الإخوان المسلمين بسوريا من أجل إعداد برنامج سياسي إصلاحي مبكرا؛ وكانت البداية متمثلة في ميثاق الشرف الوطني، الذي أصدرته الجماعة في 2001/5/3، حيث نشر الإخوان المسلمون في سوريا رؤيتهم في السياسة والحكم، فيما أسموه "ميثاق الشرف"، شرح فيه الإخوان الأسلوب الذي يفضلونه للوصول لتحقيق هذه الرؤية، من خلال الآليات الديموقراطية، وقد كان هذا الميثاق عبارة عن أفكار أولية تضمنت ما أسمته "ثوابت وأهداف وأسس والتزامات مطروحة للنقاش"، ودعت المثقفين والسياسيين في سوريا إلى الانضمام إلى خيمة الحوار الوطني التي نصبتها.

وما كان من المهتمين بالشأن السوري إلا أن تلقفوا تلك الأفكار بنهم وفضول معرفي وسياسي، لأنها بدت مناسبة مواتية لمعرفة ما الجديد في خطاب الجماعة السورية، متسائلين ويحق لهم ذلك، عن إمكانية نضج الخطاب والإفادة من تجربة الأمس السياسية، بنتائجها الوخيمة على الشعب والمعارضة والبلاد عامة.

إن القراءة المتسرعة لميثاق الشرف الوطني، أوالمشروع السياسي لسوريا المستقبل، الذي يعد تطويرا له، ممن تتبع طرح الجماعة الجديد، السابق واللاحق، تكشف عن تغير

وصفته أطراف من المعارضة السورية بأنه جوهري، ويشكل قطعاً معرفياً مع تراث الإسلام السياسي لسيد قطب والمودودي، واعتبروا ذلك مقدمة لمشروع إصلاحي ضروري، إن لم يكن فعلاً بداية إصلاح حقيقي.

كما رصد البعض الآخر، نتيجة قراءة معمقة، بعض المآخذ النقدية على توجهات الجماعة، من قبيل رؤية الجماعة للحوار والتعددية داخل المجتمع السوري، حيث ذكر ميثاق الشرف الوطني لإخوان سوريا أن رؤيتهم: "ترتكز تلقائياً على مجموعة من الثوابت، يفقد الأمة تجاوزها وجودها وقوتها، وتميزها بين العالمين، وأول هذه الثوابت أن الإسلام بمقاصده السامية، وقيمه العليا، وشريعته السمحاء، يشكل مرجعية حضارية وهوية ذاتية لأبناء هذه الأمة" وهو ما علق حزب الحداثة والديموقراطية السوري المعارض متحفظا بالقول: "وإن جاء تعبير الجماعة واضحاً ومباشراً، إلا أنه حاول أن يختبئ وراء جزالة اللفظ وعمومية المفردة، ليختزن صدامية الفكرة، وليتجنب تقرير المضمون الذي يتبناه في اعتبار أن الإسلام كنظام من العقائد والقيم والتصورات والمعارف، يجب أن يكون الضابط بشكل صارم، للكل الاجتماعي والمتحكم بكل نشاطاته، وأن القيم الأخلاقية والمعايير القانونية والأنماط السلوكية ذات المصدر الإسلامي، هي أبدية في الوجود السوري تشكل له لحمته وتخلع عليه الهوية"[8]، ثم يضيف حزب العدالة والديموقراطية السوري: "إن تلك المقولات تجعل الجماعة، شأنها شان كل الحركات الإسلامية السياسية، تقرر أبسط تفاصيل المجال الاجتماعي وتضبطه وتتحكم به وتحدد شكل ومضمون العلاقة بين مختلف أطرافه. فهي لا تزال تقول (بمضمون ما تطرحه) بحتمية الحل الإسلامي، بكل ما تثيره هذه المقولة من تفاصيل وتفرعات، بما يكرر مقولات واعتبارات الإسلام السياسي بهذا الخصوص، ولا يقدم جديداً يذكر"[9]، وهو ما نلاحظه على مستوى الخطاب الذي تضمنته وثيقة مشروع "سوريا المستقبل" كذلك، حيث إن هناك بعض الثوابت السلفية والإيديولوجية التي لم تتخلص منها الجماعة.

(8) حزب الحداثة والديموقراطية، قراءة في ميثاق الشرف الوطني لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا. ورقة موقف في 2002/11/5.
(9) المصدر السابق.

فعلى الرغم من تطويرها لميثاق الشرف الوطني، وتجاوزها لتراثها السابق، عبر إعادة النظر فيه ومراجعة البرامج السياسية والإسلامية المختلفة؛ وهو ما أنتج في النهاية هذا المشروع الإصلاحي، والذي أطلق عليه "المشروع السياسي لسوريا المستقبل"، الذي أشهرته الجماعة في ديسمبر عام 2004[10]، وعلى الرغم مما حظي به هذا المشروع بالقبول من كثير من أطياف معارضة الداخل والخارج، إلا أنه أثار زوبعة من الانتقادات، من قبل البعض الآخر، رأى فيها الإخوان أنها نابعة من الاختلاف الإيديولوجي بين المعترضين وواضعي المشروع، وهو ما قد لا يصح في جزء كبير منه، فمقارنة المشروع بما وصلت له أحزاب وقوى إسلامية أخرى خارج العالم الإسلامي، شأن إسلاميي تركيا وماليزيا وإندونيسيا، وغيرهم، لا شك يجعل النقد قائما، وأنه لا يجوز تبرير النقص بأنه ليس أكثر من اختلاف إيديولوجي.

ومع ذلك نرى أنه قد غلب على كثير من الطروحات النقدية لمشروع الإخوان المسلمين في سوريا، بقاؤها في دائرة التقليدية، وترديد الحجج القديمة نفسها في نقد الإسلاميين عموما، وبعضها مستحيل نظريا، فلا يجوز الحديث عن أن الإسلاميين يلتزمون الديموقراطية فقط حتى يصلوا للحكم، لأن هذا ضرب من الغيب، وهو ما يمكن أن يقال عن العلمانيين كذلك، خاصة وأننا لم نعرف حكومات دينية مستبدة وغير ديموقراطية فقط، ولكن عرفنا كذلك حكومات علمانية وثورية في العصر الحديث، كانت أكثر استبدادا وفسادا، في مرحلة ما بعد الاستقلال، وأصحاب وجهة النظر هذه كثيرا ما يكونون أصوليين في الجانب الآخر، أصولية علمانية بتعبيرات عزمي بشاره وفهمي هويدي[11]، وتقوم هذه الحجة التقليدية في عمقها على أن الإخوان المسلمين –أو الإسلاميين المؤيدين للخيار الديموقراطي عموما- قد لبسوا العباءة الديموقراطية في طروحاتهم، ولكنهم كانوا قد لبسوا تحتها ثيابا ثقيلة حيكت بخيوط إقصاء الآخر، بعد أن "تمسكنوا حتى يتمكنوا"، ومن هذه الانتقادات السطحية والتقليدية كذلك، التي يدأب عليها العديد من المحللين في تتبع علاقة الإسلاميين بالديموقراطية ما يلي:

(10) الطاهر إبراهيم، الإخوان المسلمون في سوريا... وجدلية الحكم والدين، موقع الكرد في سوريا على الرابط:
http://www.syriakurds.com/2007/makalat/mak760.htm

(11) فهمي هويدي، الأصولية العلمانية، جريدة الخليج الإماراتية، في 2008/10/7.

(أ) أنه لا يمكن الوثوق بتخلي الإخوان عن أسلوب العنف وسيلة لإقصاء الآخر، وهو ما يحمل في بطنه تجاهلا لتاريخ طويل تحولت فيه العديد من الثورات والقوى من تبني العنف إلى تبني العمل السلمي، وهو ما حدث في ثورات كبرى شأن الثورة الفرنسية مثلا، وحدث مع العديد من الإسلاميين والقوميين كذلك، ولعل أوضح مثال عليه هو ما نراه في مراجعات بعض الجماعات الجهادية الآن، شأن الجماعة الإسلامية المصرية، التي طلقت العنف والسياسة معا، أوجماعة الجهاد المصرية، التي عاد أبرز منظريها عن أطروحاته القديمة.

(ب) أن الإخوان المسلمين اسم ذومدلول طائفي[12]، وهذه نقطة تتسم كثيرا بالشكلانية، وكثيرا ما اتهم بها الإخوان في مصر وغيرها، والصواب تجاوز الأعلام التي لا تعلل كما تقول اللغة، والتوجه مباشرة نحو البنى المتحركة والمؤثرة، والمضامين التي تحملها هذه التيارات.

فمثل هذه النقاط ليست أكثر من نقد خارجي وسطحي، ونرى أولوية تجاوزه من قائليه، فالعبرة ليست بالأسماء ولكن بالمسميات، ويكون التجاوز نحو النقد من الداخل، نقدا للخطاب والممارسة على السواء، أوالجوانب العميقة شأن عدم الاعتذار عن الأخطاء السابقة، حيث يأتي اعتذار إخوان سوريا عنها اعتذارا مراوغاً، حيث تحمل الخطأ في الصدام السابق مع النظام السوري لأفراد، دون التنظيم، وتظل غائبة عن خطابها فضيلة نسبة الخطأ إلى الذات، ومطالعة بيان انسحابها من جبهة الخلاص الوطني، يؤكد على هذا المعنى، فقرار دخولها كان الصواب كله ومبشرا بعام للحسم، كما أن قرار انسحابها كان كذلك الصواب كله ولا بد منه، فقد ولدت الجبهة ميتة حسب تعبيرات البيان، دون أدنى اعتراف بخطأ سابق[13].

---

(12) الطاهر إبراهيم، الإخوان المسلمون في سوريا، رؤية من الداخل (2 من2)، ماذا يقوله الآخر عنهم؟ مجلة مقاربات، مركز دمشق للدراسات المدنية، سويسرا على الرابط : http://www.mokarabat.com/s611.htm

(13) راجع بيان الانسحاب من جبهة الخلاص الوطني، منشور على موقع الجماعة على شبكة الانترنت على العنوان التالي: http://www.ikhwansyria.com/

أوحديث زهير سالم عن المراجعات في حواره مع موقع إسلام أونلاين، مصدر سابق مذكور.

المنطلقات الفكرية لتصور سوريا المستقبل

يهدف مشروع الإخوان المسلمين في سوريا وفقا لما ورد فيه، لخدمة الوطن بكل فئاته، "من خلال قيم الإسلام ومبادئه العادلة، إعلان مبادئ وتوجهات نقدمها من خلال فهمنا لشمولية الإسلام، وواقع شعبنا السوري" ويقوم هذا المشروع السياسي، حسب نص مشروع سوريا المستقبل، على أنه يمثل الآتي:

1 - رؤية إخوانية لسوريا المستقبل، يتقدمون بها للشعب السوري ولكافة قواه الفكرية والسياسية الحاكمة[14].

2 - أنه يمثل كلمة سواء موجهة لجميع أبناء الوطن، ويتطلب تعاون كل الخيرين الحريصين على نهضته ورفعة شأنه[15].

3 - أنه يمثل إعلان مبادئ وتوجهات تقدمها الجماعة من خلال فهمها لشمولية الإسلام، وواقع الشعب السوري[16].

ويتكون مشروع الإخوان المسلمين في سوريا من جزأين هما:

الأول: المنطلقات الفكرية والنظرية

يبدأ الإخوان في هذا الجزء بالتأكيد على أن الشريعة الإسلامية في مصدريها الخالدين: الكتاب و السنة، هي مصدر رؤيتهم لصياغة مشروع حضاري، يتصدى لتحديات الواقع، وما فيه من أسن وركود وقهر وبغي وظلم[17].

---

(14) راجع جماعة الإخوان المسلمون في سوريا، مشروع سوريا المستقبل، ص17

(15) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(16) المصدر السابق، ص 18.

(17) المصدر السابق، ص19.

ويؤكد المشروع على أن الشريعة الإسلامية نصوص ثابتة ومقاصد عامة واجتهاد متجدد، ينزل النصوص على الوقائع، وفق أصول الفقه الإسلامي، وقواعده وضوابطه، ويؤكد المشروع على أن البعد الزماني، كما أن له تأثيره في الفتوى، فإن للبعد المكاني كذلك أثره في هذا الفقه، إذ إن من قواعد الفقه أن "الفتوى تتغير زمانا ومكانا"، وقد سبق أن كان للإمام الشافعي مذهب قديم عراقي، وجديد مصري[18].

وقد حدد الإخوان السوريون أحد عشر منطلقا تمثل إطارا عاما لمشروعهم هي:

1 - **وحدة الخالق وتكريم المخلوق.**

2 - **الإنسان مستخلف في الأرض:** اقتضت إرادة الله أن يكون الإنسان خليفة في الأرض، وأن يكون الإنسان الذي يستمد قوته من الله هو القوة العاملة في هذا الوجود.

3 - **الإنسان والحرية:** فقد جعل الإسلام الحرية أساسا من أهم الأسس التي بني عليها تشريعاته، فالحرية شرط التكليف في الدنيا، وقد صانها صيانة لم ترق إليها التشريعات البشرية، بما أوجبه من عدل يشمل الناس جميعا، ويؤكد المشروع على أن الحرية هي "الثمرة الأولى للتوحيد، باعتبار أن التعبد لله، يحرر الفرد من أي عبودية لأي إنسان مهما علا مقامه"[19].

4 - **العدل بين جميع البشر:** حرم الإسلام الظلم والعدوان، وأوجب العدل والإحسان، وأمر بالقسط في المعاملة مع جميع الناس، وجعل ذلك أساس الملك وقوام الحياة وشرط الأمن والاستقرار والشرعية.

5 - **التنوع للتعارف والحوار:** ويتحدث المشروع في إطار ذلك عن التنوع الذي جعله الله أساسا بين الناس، ليتعاونوا على البر والتقوى.

---

(18) المصدر السابق، ص20.

(19) المصدر السابق، ص23.

6 - **العالم ساحة الدعوة إلى الله:** حيث يؤكد في هذا المبدأ على القبول بالتنوع، وتأكيد قيمة السلام بين المسلمين والآخرين، عبر تأكيده على أن الجهاد للدفع فقط، حيث يقول: "القتال والسيف فهو في منهج الرسالة سبيل إلى رد العدوان وصد الفتنة، وليس أسلوبا في التبليغ والدعوة"[20]، إن التنوع والتعاون جعل الأرض ساحة للدعوة إلى الله، وما يستوجبه من جهاد في سبيل الله، سواء جهاد النفس أوجهاد أعداء الإسلام، خصوصاً ضد من يحتلون أراضي المسلمين.

7 - **الجهاد في سبيل الله:** وما يستوجبه ذلك، سواء جهاد النفس أم جهاد أعداء الإسلام، ممن يحتلون أراضي المسلمين، وهو يعمد في تصوره للجهاد على نفضه وتطهيره من المفاهيم والألغام العنفية، كما تجلت لدى التنظيمات الجهادية، شأن الطليعة المقاتلة، أوجماعات الجهاد المصرية وغيرها.

8 - **الشريعة ليست نظاماً للجريمة والعقاب فقط:** تستهدف بناء مجتمع العدل والإحسان في جميع الميادين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وفي إطار ما اصطلح الفقهاء على تسميته جلب المصالح، ودرء المفاسد، على أسس من ضوابط الشريعة وثوابتها.

9 - **شريعة تضع الإصر، وتوسع دائرة العفو:** فالأصل في الشريعة الإسلامية الإباحة، فيما تم تحديد المحظورات، على عكس ما هو مفهوم عنها.

10 - **التدرج:** ففي إطار رؤيتهم لنهضة الأمة يرون أن الجهد المبذول للإصلاح جهد استمراري تدرجي، فلا نهاية لسعي ينشد الكمال، كما أن الطفرات الاجتماعية أوالحضارية، تنافي روح النموالطبيعي الذي يستند على قواعد صلبة، وجذور قوية.

---

(20) المصدر السابق، ص25.

11 - **التيسير والتبشير:** وسيكون اليسر والتبشير خيارنا في ظل ضوابط الشرع، وفي دائرتي المباح والعفو[21].

ويؤكد الإخوان المسلمون في سوريا، في ختام تحديدهم لمنطلقاتهم ومبادئهم الفكرية، على رفض منهج الثورة، وعلى التيسير والتبشير وخيار العمل السلمي، بعيداً عن أخطاء الماضي، وإن لم يصرح بها، أويعتذر عنها، مؤكداً أنه "يعتمد السُّنَنِيَة في التغيير، ويلتزم بذلك الجادة، ويرفض منهج الثورة بلا جذور"[22].

الثاني: البرنامج العملي والتجديد الإسلامي

تحت عنوان "في التجديد" يأتي القسم الثاني من مشروع "سوريا المستقبل"، ويقسم الإخوان هذا الجزء إلى فصول: الأول: "الإسلام المتجدد"، ويشير المشروع إلى أن التجديد الذي يتبنونه ليس الذي ينال جوهر العبادات ولا صيغها. فالذكر، والدعاء، وتلاوة القرآن، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، وغيرها من صور العبادة الإسلامية المجردة، تبقى طرائق أدائها، متطابقة على مرّ الزمان، ففي هذا الشأن يقف التجديد على بيان الحكمة منها، وانعكاساتها الإيجابية الروحية والمادية على حياة الفرد والمجتمع، كما فعل الإمام الغزالي في يوم من الأيام، حينما راح يتحدث عن حقيقة الصلاة والصوم والزكاة، من منظور روحي يجسد حقيقة هذه العبادات.

كما يمكن أن ينال التجديد أساليب تعليم هذه العبادات، والدعوة إلى الالتزام بها، والحض على القيام بحق الله فيها، ويؤكد الإخوان في مشروعهم على الحاجة الملحة لردم الهوة بين رؤيتنا الفقهية وواقع حياتنا في أطرها المختلفة، حيث تبدوالأمة مطالبة بمباشرة نهضة تجديدية، تقوم على أسس منهجية شرعية قويمة، تعيد تنظيم العلائق بتطوير ما

---

(21) المركز الإعلامي لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا. على الرابط التالي:
http://www.ikhwansyria.com/index.php?option=com_content&task=view&id=35&Itemid=137

(22) المشروع الإخواني لسوريا المستقبل. الرابط: http://al7our.maktoobblog.com

يتطلب الواقع تطويره، تحت قوس النص الشرعي، وفي إطار بحبوحته التي تفيض رحمة ويسراً.

وفي الفصل الثاني من هذا الجزء وتحت عنوان "جماعة الإخوان المسلمين أصالة في الفكر وتجدد في الأساليب" يحضر خطاب إخواني معهود، وهو تقديس أدبيات الجماعات، منذ الشيخ حسن البنا، دون التجرؤ على تجاوزه، أوالدعوة لتطويره، فتاريخ الجماعة وخطابها منذ تأسيسها عام 1928 أو1945 في سوريا، لا يعتوره نقص، وليس به ما يحتاج إلى تطوير أوإكمال، وفي هذا السياق يأتي هذا المشروع السياسي لإخوان سوريا تقدميا وعصريا في موضع، ولكن يتأخر ويتجمد في موضع آخر، وهذا التاريخ التمجيدي حاضر في فكر الجماعة وخطابها دائما، فيؤكد المشروع السياسي لسوريا المستقبل أن الإخوان المسلمين هم: "الحركة الإسلامية الوسط لتطبيق شريعة الله في حياة عباده، بالاعتماد على أصول الدين، والاستفادة من التجارب البشرية في مجالات التقدم والإصلاح ببرامج ووسائل قابلة للمراجعة والتقويم"[23].

ويحدد المشروع المفاهيم العشرة الحاكمة لمسيرة الإخوان؛ والتي بها يتميز طرحهم عن الآخرين وتشمل:

1 - إيمان الجماعة أن الإسلام دين شامل لكل جوانب الحياة، وينظم العلاقة بين الإنسان وربه وبين الإنسان والإنسان، وهو بذلك دين عبادات ومعاملات.

2 - تؤمن الجماعة أن الحكم العادل هو أحد الأهداف الكبرى في الإسلام، وأن الإسلام بقيمه وأحكامه هو خير منطلق لتأسيس الحكم العادل، الذي يحقق مصالح الناس في الدنيا والآخرة.

(23) الإخوان المسلمون في سوريا، المصدر السابق، ص 33 وما بعدها

3 - تدعوالجماعة إلى الوسطية والاعتدال، وتبني منهج الحوار بالحكمة والموعظة الحسنة في الدعوة إلى الله عز وجل.

4 - تتعامل الجماعة مع الحركات والأحزاب غير الإسلامية من منظور القواسم المشتركة في سبيل مصلحة الأمة والوطن.

5 - تؤمن الجماعة بتغير الحلول مع تغير الظروف والمعطيات، وترى الإسلام ديناً تتفاعل نصوصه مع واقع الحياة، ويقدم لها الحلول في إطار مقاصد الشريعة العامة.

6 - تفرق الجماعة في التعامل بين العقيدة والعبادة، والشريعة، فالعقيدة والعبادة تؤخذان جملة واحدة، أما الشريعة فالأصل في إبلاغها للناس وتطبيقها في واقع الحياة، التدرج.

7 - تحرص الجماعة على الاستفادة من تجارب الآخرين.

8 - تؤمن الجماعة أن مصلحة الأمة وأمنها واستقرارها يكمن في حرية العمل العلني للأحزاب والجماعات.

9 - تستنكر الجماعة الإرهاب، سواء كان إرهاب دولة، أم إرهاب الأفراد والجماعات.

10 - ويؤكد مشروع سوريا المستقبل لجماعة الإخوان المسلمين أنها منذ تأسيسها عام 1945م "عبر مسيرتها وتاريخها فصيلا وطنياً يمثل تياراً شعبياً، تعايش مع كل الفصائل السياسية في سوريا، سواء من وافق فكرها أوخالفها، وهي لا تُقرُّ أسلوب العنف؛ وما حصل في الثمانينيات من مواجهة مسلحة كان حالة استثنائية في تاريخ الإخوان، وإن كانت الجماعة تدعو اليوم إلى نبذ العنف، وإلى الحرية والتعددية السياسية، فإنها تدعوإلى ذلك انطلاقاً من مبادئها، ولا يشكل هذا انقلاباً على خطاب الثمانينيات الذي نسميه (خطاب الأزمة)، بل هو عودة إلى الأصل، وهي بذلك تدعو إلى المراجعة

كذلك من قبل الحزب الحاكم، ومن جانب التيارات السياسية والثقافية الموجودة على الساحة السورية أيضا"[24].

إن الجماعة في نبذها للعنف تؤكد على أنها تعود للأصل، والمنهج الذي وضعه لها مؤسسها الراحل، الشيخ الدكتور مصطفى السباعي، وهي بذلك تتجاوز خطاب الأزمة الذي عرفته في الثمانينيات، نحوخطابها الأصلي، داعية التيارات السياسية والفكرية الأخرى في سوريا لمراجعة نحوها من هذا القبيل.

تصور الدولة الحديثة

ينتقل المشروع في بابه الثالث، وهو من أعمق صفحات البرنامج، للحديث عن مرتكزات الدولة الحديثة، من وجهة نظر الإخوان السوريين، وهي كونها:

(1) **دولة ذات مرجعية**: وقد تبني المشروع الدولة الإسلامية بمفهوم الإخوان، والذي يتضح من قولهم إن "مرجعيتنا ترتكز بوضوح إلى هوية أمتنا العربية المسلمة وثوابتها"، وتحدثوا في إطار ذلك عن مفهوم الدولة الإسلامية، والتي هي "ليست بالدولة (الثيوقراطية)، ولا هي بالدولة (العلمانية)"[25]؛ وأهم ما يميز الدولة الإسلامية عن غيرها هو الأهداف العامة، التي تتحمل هذه الدولة عبء القيام بها، والتي أوجزها المشروع "في القيام على أمر العباد بما يصلح معاشهم ومعادهم"، وكلمة معاد هنا تشير للمسؤولية الدينية للدولة في حفظ الدين وسياسة الدنيا، كما كان تصور الخلافة التاريخية.

ويتضمن تصور الدولة الحديثة كذلك عددا من الطروحات غير الواقعية، من قبيل قوله أنه" تتميز هذه الدولة بمزايا أخرى، منها أنها تسعى إلى تحرير العقل البشري من التقليد والخرافة والوهم، كما تسعى إلى إصلاح الفرد نفسياً وخلقياً، وتوجيهه نحوالخير والإحسان وأداء الواجب، كي لا تطغى مطامعه وشهواته على عقله"[26].

---

(24) المركز الإعلامي لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا، على الرابط التالي الرابط:
http://www.ikhwansyria.com/index.php?option=com_content&task=view&id=35&Itemid=137

(25) جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، المشروع السياسي لسوريا المستقبل، ص40 وما بعدها.

(26) المصدر السابق.

وأكد المشروع على أن الأمة مصدر السلطات، وليس رجال الدين، حين تأكيده على الاختلاف بين الدولة الإسلامية عن الدولة (الثيوقراطية) هو أن مصدر الولايات جميعاً في الدولة الإسلامية إنما هو الأمة، فالأمة هي مصدر الولايات، وخيار الأمة وبيعتها هي التي تمنح الحاكم أوصاحب الولاية حقه في السمع والطاعة، أي تمنحه السلطة، ويخلص المشروع في نهاية هذه النقطة إلى أن الدولة الإسلامية دولة مدنية تتميز بمرجعيتها الإسلامية المتفتحة.

وهذه نقاط مهمة وتقدمية في فهم دور الأمة في الحكم وأنها مصدر السلطات، ولكن لم يشر إلى موضوع شائك حول هذا الطرح، وهو هل خيارات الأمة نافذة إذا خالفت المرجعية أواختارت تغييرها؟ وهل من حق أنصار المرجعيات الأخرى أوالمضادة التعبير عنها وتمثيل أفكارهم في إدارة بلادهم؟ خصوصاً وأن الصدام بين الإخوان في الستينيات والنظام البعثي لم يأت إلا من صيحات بعض العلمانيين تجرءاً على المرجعية الإسلامية ومقدساتها، فقتله أحد أعضاء الجماعة، لتتفجر الأحداث بعد ذلك!

(2) **التعاقدية :** ويعرفها المشروع بأن هذه الدولة الموعودة "تقوم على الاختيار الحر المعبر عن إرادة الأمة، والتعاقدية بوصفها أساسا شرعيا لاختيار الحاكم هي موضع إجماع فقهي، عدا الشيعة"[27].

(3) **دولة مواطنة :** والمواطنة كما عرفها المشروع هي الانتماء السياسي لفرد إلى كيان، والانتماء السياسي (المواطنة) يضم أجناساً مختلفة -فتتكون أقليات عرقية ولغوية- وأدياناً مختلفة -فتتكون أقليات دينية- ويبقى الرباط السياسي هو المواطنة.

(4) **التمثيلية :** وهنا يؤكدون على موقف الإسلام وإقراره التعايش بين المسلم وغير المسلم، خصوصاً وأن المدينة المنورة ومع الهجرة، شهدت أول صور التعددية التي أصبحت ملمحاً

---

(27) المصدر السابق.

عاماً من ملامح الحضارة والدولة الإسلاميتين على مرّ التاريخ. ونرى أن هذا الأثر النبوي الذي قاس عليه مشروع الإخوان قيمة التمثيلية غير متصالح مع الدولة الحديثة، فاليهود في المدينة لم يكونوا ممثلين في إدارتها، كما أنهم لم يكونوا أكثر من موالي لقبائل الأنصار.

(5) **التعددية :** يقر الإخوان في مشروعهم بأن التعددية السياسية هي حقيقة واقعة في أي تجمع إنساني، كما أنها سمة أساسية لأي دولة حديثة، وفي الوقت الذي يؤمنون بأهمية قيام الأحزاب السياسية على أسس من برامج سياسية ذات أبعاد (عامة) أو(خصوصية). وكذا الجمعيات أوالتجمعات ذات الطابع الإنساني أوالاجتماعي أوالبيئي، ينتقدون مصادرة بعض الديموقراطيين (العلمانيين) على الديموقراطية، بوضعهم شروطاً مسبقة للأسس العامة لتكوين الأحزاب السياسية، وذلك باستبعاد الأحزاب الإسلامية.

(6) **التداولية :** هي الثمرة الطبيعية لكل أشكال النشاط: السياسي أوالمدني، وللتعددية والتمثيلية التي سبقت الإشارة إليها، وهي مقابلة للاستئثار بالحكم والتعيين وغيرها من صفات الإجبار في حكم الأمة والدول.

(7) **المؤسساتية :** تعني في برنامج الإخوان -كما يذكر- أن تتحول سلطات الدولة، وأجهزتها، ومرافقها، لخدمة المشروع الوطني العام، لا أن نُجند جميعاً في خدمة السلطة التنفيذية، أوأي مركز من مراكز القوى المتحكم بهذه السلطةن سواء كان (فرداً) أم (فئة) أم (حزباً) ،وتتضح في الدولة المؤسساتية ملامح السلطات الثلاث المستقلة، التي تمكنها من أداء مهامها المنوطة بها.

(8) **القانونية :** حيث سيادة القانون، ويتقدم أمن المجتمع على أمن السلطة، ولا تحل حالة الطوارئ مكان القانون العادي[28].

---

(28) المرجع السابق.

وفي الباب الرابع من المشروع، وتحت عنوان "الوطن"، يتناول في الفصل الأول الخلفيات التي يستند إليها المشروع، والتي تتعلق بالشعب السوري، وتركيبته السكانية، وتاريخه وانتماءاته العربية والإسلامية والحضارية؛ ويشير إلى ما يتسم به من تنوع عرقي ومذهبي، وتاريخ سوريا السياسي والديني والاقتصادي، وعلاقاتها على المستويات الثلاث العربية والإسلامية والدولية، وموقعها الاستراتيجي.

وانتقل الإخوان في مشروعهم من تلك الخلفية إلى التحديات التي تواجه سوريا، وذلك في الفصل الثاني من هذا الباب، تحت عنوان "تحديات وطنية"، وهذه التحديات تتمثل في:

أولا: التجزئة وتحدي الوحدة: وهنا يؤكد الإخوان على أهدافهم في مجال السياسة الخارجية، والتي تتمثل في إقامة الوحدة العربية، ثم الاتحاد الإسلامي، إيمانا منهم بأن الوحدة هي الأصل في وجود الأمة العربية الإسلامية، ولتحقيق ذلك وضعوا عدداً من الخطوات، منها ما يتعلق بخلق أسس لهذه الوحدة على المستويين الرسمي والشعبي، مع إعادة صياغة أسس هذه الوحدة وفقا لمعطيات العصر الحالي، وتشجيع المبادرات الوحدوية الإقليمية.

ثانيا: أسلحة الدمار الشامل وتحدي التوازن الاستراتيجي: وينبع هذا التحدي، من وجهة نظر الإخوان، من نظرية الأمن الصهيونية وأهدافها المدعومة من القوى الدولية لتحقيق أمنها الشامل بأهداف متعددة، تصب جميعها في عكس مصالح الدول العربية، وكيف أن هذا التحدي تحدٍ تدميري، يستأصل الوجود العمراني والمدني والإنساني، وهو ذو بعدين متداخلين، إقليمي ودولي، ويمس بصورة مباشرة سوريا، واكتفى الإخوان لمواجهة هذا التحدي بمناشدة أحرار العالم ومحبي الخير والإنسانية، أن ينضموا إليهم للمطالبة بشرق أوسط نظيف من هذه الأسلحة، التي تجسد التحدي الكبير أمام سر الحياة على الأرض.

ثالثا: الاستقلال وتحدي التحرير: طرح الإخوان مشروعاً وطنياً متكامل الأبعاد لتحرير الجولان، ولدرء العدوان الصهيوني، تتمثل أبرز محاوره في رصد الجبهة الداخلية وتحصينها ومحاربة الفساد، ووضع أسس لمشروع إصلاح اقتصادي، تكوين جبهة عربية وإسلامية ودولية مساندة للحق العربي في التصدي لعمل مباشر لتحرير الأرض المحتلة وإعادة بناء الجيش السوري هيكلياً: بشرياً وتعبوياً، على أساس المشروع التحرري، ووضع إستراتيجية عسكرية للتحرير، تعزز الإيجابيات والإمكانات العامة، وتستفيد من كل التجارب، وتستقطب جميع قوى المقاومة في المنطقة على كل الصعد: العسكرية والحضارية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية.

رابعا: المشروع الوطني وتحدي العولمة: ويميز المشروع بين العولمة فكريا وواقعيا، فهي فكريا تعني بناء جسور عبور يمكن أن تكون إيجابية تعزز المشاركة الإنسانية، في حين أنها واقعيا ليست إلا نوعا من التبعية الظالمة التي يفرضها الأقوياء على الضعفاء، والأغنياء على الفقراء.

ولمواجهة تحدي العولمة في بعده الثقافي، الذي يرونه التحدي الأكبر، وضع الإخوان في مشروعهم خطوات أربعة:

1 - إشهار هويتها العربية الإسلامية.
2 - التركيز على بناء الإنسان والمجتمع.
3 - إظهار شعورنا الإنساني بالقوة وبالقدرة على استخدام جسور العولمة في الاتجاه المكافئ الصحيح.
4 - التفاعل مع التيار العالمي المناهض للعولمة، والذي بدأ يأخذ شكلاً منظماً ومتنامياً[29].

ويختم المشروع السياسي للإخوان في بابه الخامس، وتحت عنوان "الإنسان"، بالتأكيد على أن الإنسان الفرد يحتل المكانة الأولى في رؤيتهم الحضارية، الإنسان هو المكون

(29) المرجع السابق.

الأول من مكونات الدولة، ومادة وجودها، وهدف سعيها. والوطن هو الوعاء الذي يضم الإنسان بين جنباته، والسلطة هي القوة التي ترعى حياة الإنسان، وتحمي وجوده، ينتقل للحديث عن حالة (الوهن) و(السلبية) و(التواكلية) التي هيمنت على شخصية الإنسان المسلم، وعلى الرغم من ذلك يرى القائمون على المشروع اعتبار الحضارة الغربية بكل أبعادها أنموذجاً يسعون إلى تقليده، حيث يرى الإخوان أنهم يقدمون في ضوء الإسلام في مقابل الرؤية الغربية للإنسان (الفرد)، المنطلق في فضاء لا تحده غير قدرته، ولا تضبطه إلا إمكاناته، رؤية أخرى (للإنسان) تعلي من مكانته، وتجعله مناط المسؤولية والتكليف، فللجماعة على الفرد في التصور الإسلامي حقوق عينية وحقوق كفائية، ووضع الإسلام بذلك منظومة من الحقوق المتبادلة بين الفرد والمجتمع.

ويفرد المشروع في هذا الباب جزءاً للحديث عن المرأة، موضحا ما تتعرض له من ضغوط داخلية وخارجية، نتيجة كونها دائمة مستهدفة، ويضع الإخوان في مشروعهم تصوراً خاصاً يحمل في جزء منه نوعا من التماثل بينها وبين الرجل في عدد من الحقوق والواجبات، وفي جزء آخر منه نوعا من التمايز عن الرجل، وفي جزء ثالث نوعا من التكامل بين الاثنين[30].

وختاما فإنه يمكن القول بأن المشروع السياسي للإخوان بسوريا، يتضمن أفكاراً جديدة، فيما يتعلق ببناء الدولة على أسس عصرية، والدعوة إلى الحوار الديموقراطي والاعتراف بالآخر، ونبذ التعصب والعنف، وهو ما يعد خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى الكثير مما يطرحه العديد من التيارات الإسلامية، إلا أنه ورغم ذلك لا يزال يحتوي الكثير من الأفكار القديمة، التي تتناقض أحياناً مع الجديدة منها، ويمكن أن تفرغ بعضها من مضمونها؛ منها على سبيل المثال تأكيد المشروع على الالتزام بالحوار الديموقراطي وعدم إلغاء الآخر، إلاّ أنّ بعض الأفكار الواردة في المشروع لا تنسجم مع هذه الرؤية والالتزام، إذ يقول المشروع: "وجماعتنا تؤمن أن الإسلام في جوهره التوحيدي وقيمه العليا، وشريعته السمحة، ورصيده

---

(30) المرجع السابق.

في نفوس أبناء الشعب السوري، هو أصلح المنطلقات لبناء سوريا المستقبل"، ولما كان المشروع قد حدد رؤيته بأنّها أصلح المنطلقات، فقد ألغى سلفاً أية منطلقات أخرى، وهذا يتناقض مع المقدمة التي انطلق منها، ولإصلاح ذلك نرى ضرورة تعديل هذه العبارة لتنسجم مع نهج عدم إلغاء الآخر. كما تتكرر الرؤية الأحادية التي تلغي الآخر في عبارات أخرى عديدة داخل محتوى المشروع(31).

كما يلاحظ على هذا التصور السياسي للجماعة، أنه يلجأ إلى العموميات في أحيان كثيرة، غير ملتحم بأسئلة وتساؤلات غالباً ما تطرح على الإسلاميين من مختلف اتجاهاتهم، دون أن يجيب عنها إجابة واضحة، مكتفيا بالتمويه وتعدد التأويلات لخطابه العام، مما يتيح له ممارسة براغماتية فيما بعد، ويورث قارئيه ومتابعيه توجسا يضاف إلى توجسات تاريخية قديمة، وإن أتى مشروعهم أكثر تقدمية من سواهم، من الإسلاميين في المشرق العربي.

---

(31) المهندس شاهر أحمد نصر، رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سوريا خطوة إلى الأمام ونظرة في المجهول، على الرابط التالي:
http://www.asharqalarabi.org.uk/barq/b-waha-a-sa1.htm



حركة إسلامية في ظل نظام عسكري: جماعة زيد الدمشقية أنموذجاً

أرنو لافان(*)

ترجمة: محمد عبد الرؤوف(**)

بعد القمع الدموي لما عرف بانتفاضة حماه في العام 1982، نادى سعيد حوى، وهو أبرز مفكر ومنظّر داخل حركة الإخوان المسلمين في سوريا، بإعادة بناء الحركة الإسلامية في البلاد، وفقاً لما وصفه "الربانية"[1] وهو مصطلح مرادف للصوفية أو - إذا شئنا الدقة - للصوفية الحنيفة، وهي تلك التي تجمع بين الروح والعلم[2].

(*) باحث فرنسي من جامعة باريس متخصص في الحركات الإسلامية.

(**) صحافي مصري، رئيس تحرير بقناة العربية الإخبارية. دبي.

(1) إتزشاك وايسمن: "سعيد حوى والصحوة الإسلامية في سوريا البعثية". ستوديا إسلاميا. 85، 1. ص 143-149.

(2) وفقاً للمفهوم المنتشر في سوريا فإن الرباني هو الشخص القريب من الله والذي يقرب الآخرين من الله.

وفقاً لمفهوم سعيد حوى فإن الحركة الإسلامية يجب أن تبتعد عن العنف السياسي، وهو الذي أدى إلى مسار إنتحاري في سوريا في ثمانينيات القرن الماضي، وتركز عوضا عن هذا على مواجهة المزاج العلماني، من خلال التعليم الديني، والاعتماد على شبكة غير نظامية من رجال الدين. هذا التوجه الذي تبناه حوى لم يكن ميالاً للاستسلام بصورة إجمالية، حيث إن مفهومه للتعليم الرباني تضمن ضميراً سياسياً واجتماعياً، نشأ جنباً إلى جنب مع العلوم الشرعية وتزكية النفس.

هذا الإطار التنظيمي قام على تجربة حوى الشخصية خلال الوحدة القصيرة بين مصر وسوريا بين عامي 1958و 1961، عندما حاول استغلال تسامح النظام الناصري مع الطرق الصوفية، لاخفاء أنشطة الإخوان المسلمين في حماة، بعد حل الأحزاب السياسية في البلاد[3]. وعلى الرغم من هذا، فإن حوى استلهم نموذج الشيخ الدمشقي عبد الكريم الرفاعي (1904-1973)، والذي اعتاد التردد على مسجده في أواسط خمسينيات القرن الماضي[4]. كانت نظرة الرفاعي تقليدية، إلا أنه نجح في انشاء حركة تجديدية، ستغير بدرجة كبيرة من شكل المشهد الإسلامي في دمشق في الحقبات المقبلة.

ظهور الجماعات الإسلامية المعاصرة

خلال الفترة ما بين الحربين العالميتين (وفي جنوب آسيا منذ منتصف القرن التاسع عشر) شهد العالم الإسلامي بروز نوع جديد من الكيانات الاجتماعية، التي أطلق عليها اسم الجماعات، ومنها شبكة مدارس ديوباند[5]والبرليوية[6]وجماعة التبليغ والدعوة[7] في الهند، وأيضا تلك الجماعات المنبثقة عن الطريقة النقشبندية في تركيا، مثل النورجو

(3) سعيد حوى: "هذه تجربتي..هذه شهادتي" – القاهرة: مكتبة وهبه 1987، ص4647.
(4) وايسمن: "سعيد حوى والصحوة الإسلامية" ص145.
(5) باربرا دالي ميتكالف: "الصحوة الإسلامية في الهند البريطانية: ديوباند 1860-1900" – نيودلهي: نيويورك: مطبوعات جامعة أوكسفورد. 2002.
(6) أوشا سانيال: "الإسلام الشعبي والسياسة في الهند البريطانية" : أحمد رضا خان باريلوي وحركته 1870-1920 – نيودلهي: نيويورك: مطبوعات جامعة أوكسفورد 1996.
(7) يوغندر سيكاند: "أصول وتطور جماعة التبليغ 1920 - 2000" دراسة في أكثر من دولة. نيودلهي. مطبوعات أوينت لونغمان 2002".

والسليمانجية[8]وغيرها، وحتى جماعة الإخوان المسلمين في مصر[9]. اعتمدت كلها بقوة على التربية الروحية، ونظام الطرق الصوفية القائم على العلاقة بين الشيخ والمريد. رغم ذلك فإن هذه الجماعات اختلفت عن الطرق التقليدية في أكثر من جهة، منها أنها في الغالب تضمنت أعداداً أكبر بكثير، ومنها أن هويتها تحددت وفقاً لعدو محدد، مثل الاستعمار أو العلمانية أو المؤسّسات التبشيرية المسيحية وغيرها، ولهذا وجهت هذه الجماعات انشطتها الاجتماعية تجاه هذه العداوات.. وبكلمات أخرى، فإن هذه الجماعات كانت مرهونة بمهمة اجتماعية، ما حدى بعلم الاجتماع الحديث أن يطلق عليها "حركات اجتماعية".

وعلى الرغم من أن الجماعات التي تأسست في سوريا في الفترة ما بين العشرينيات والخمسينيات من القرن الماضي، كانت أصغر وأقل شهرة من الجماعات المذكورة آنفاً، إلا أنها غيرت المجال الديني المحلي بصورة ثورية.. والحقيقة أن نشوء هذه الجماعات تزامن مع اختفاء الطبقة العليا من علماء الدين، الذين اتجه أبناؤهم إلى دراسة العلوم العصرية.

ونتيجة لهذا برزت طبقة وسطى من علماء الدين، المرتبطين بالسوق، وقادوا الحملة المضادة للثقافة العلمانية التي حاول الاستعمار الفرنسي والطبقة البورجوازية نشرها في دمشق، مع أن قادة ما سمّي بالنهضة العلمية أعلنوا أنهم يحافظون على تراث الشيخ نفسه، وهو المحدّث الأكبر بدر الدين الحسني (1850-1935)[10]، وأنهم جمعهم اتجاه تقليدي مذهبي صوفي، إلا أنهم تبنوا استراتيجيات مختلفة، فالشيخ علي الدقر (1877-1943) أسس عدة مدارس ابتدائية وثانوية بهدف مواجهة النفوذ الثقافي للتعليم العلماني الفرنسي. أما صالح الفرفور (1901-1986) وحسن حبنكة (1908-1978)، ففضلا التركيز على تدريب علماء المستقبل من خلال إنشاء معاهد للدراسات الشرعية المتخصصة.

---

(8) هاكان يافوز: "الهوية الإسلامية السياسية في تركيا". مطبوعات جامعة أوكسفورد، 2003، وثييري زاركون: "تركيا الحديثة والإسلام". باريس: مطبوعات دار فلاماريون، 2004.

(9) برينيار ليا: "جماعة الإخوان المسلمين في مصر: صعود حركة إسلامية جماهيرية"، ريدينغ: مطبوعات إثاكا، 1998.

(10) اتزتشاك وايسمن: "اختراع قائد إسلامي شعبي: بدر الدين الحسني... الحركة التعليمية الدينية والثورة السورية الكبرى" أرابيكا 52 عام 2005، ص 109.

وبالنسبة لعبد الكريم الرفاعي (1904-1973) وهو شيخ من سوق باب سريجة، فإنه صمم منهجه للوصول إلى نسبة أكبر من المستمعين، من خلال تأسيس جماعة دعوية تربوية. فبدلاً من المدارس النظامية، أصبح يؤسس في الخمسينيات حلقات عديدة، تتخذ من المساجد مقاراً لها، وتشمل عدة مستويات، وحضرها الحرفيون والتجار، بالإضافة إلى طلاب الثانويات والجامعة. وكان الرفاعي يشجع تلاميذه الشباب بقوة على الانخراط في الدراسات العصرية، لأنهم عندما يصبحون أطباء أو مهندسين سيقدمون النموذج الورع للمجتمع[11]. وأطلق على جماعة الشيخ الرفاعي جماعة زيد، نسبة إلى مسجد زيد بن ثابت الأنصاري، الذي كان يخطب ويدرّس فيه.

المنظمة: المسجد والأخوة

إن تأكيد الرفاعي الدائم على أهمية المسجد كأساس للدعوة الإسلامية، ودعواته المستمرة لتحويل المسجد إلى جامعة[12]، كانت مرتبطة بصورة كبيرة بظروف ذلك الوقت. فمع الوضع في الاعتبار انتشار الافكار العلمانية، كان من المهم أن لا يكون المسجد مكاناً للعبادة فقط، قلما يقدم تعليماً، بل مكاناً للحياة الاجتماعية، بحيث يقضي فيه الشباب معظم أوقات فراغهم. وبكلمات أخرى فإن المساجد كانت ستتحول إلى حجر الاساس لمجتمع إسلامي بديل.

أعطى الشيخ الرفاعي الأولوية لتعليم مريديه، وهو ما أعتبره الأساس، ليس فقط حفظ القرآن الكريم ومبادئ الفقه، بل أيضاً التربية الروحية أي التصوف. وبالفعل، فوفقاً لمعظم علماء المسلمين غير السلفيين، فإن تعليم العلوم الشرعية يجب أن يسير جنباُ إلى جنب مع ما يسمى بالتربية، وهي مجال المسؤلية التي يتحملها شيوخ الطرق الصوفية. ورغم أن

---

(11) خالد عالولا: "الشيخ عبد الكريم الرفاعي العالم الرباني والداعية المجدد" مقالة منشورة على موقع صدى زيد:
www.sadazaid.com/zaid/modules.php?name=News&file=article&sid=28.

(12) سارية الرفاعي: "من فقه الدعوة" على موقع صدى زيد (دمشق 2006).

الشيخ الرفاعي انتسب إلى الطريقة النقشبندية، إلا أنه لم ينقل هذا الطريق الصوفي إلى ورثته، بل اختار تأسيس نوع من طريقة جديدة، بطقوس أقرب إلى سنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، عنها إلى الطرق الصوفية القديمة[13]، وحافظت الجماعة على النموذج التربوي القديم في العلاقة بين الشيخ والمريد، حيث لم يكتف الشيخ بتقديم علم شرعي جاف إلى تلاميذه، بل أصبح يمثل لهم قدوة صالحة يجب تقليده دائما.

كان العنصر الصوفي محورياً في تماسك جماعة زيد، في غياب أي كيان رسمي، عدا تلك المخصصة للانشطة الاجتماعية، كالجمعيات الخيرية... أفقياً كانت الحركة في شكل شبكة من المساجد، التي كان القائمون عليها يتشاركون حب واحترام شخصية الشيخ عبد الكريم.. ورأسياً كانت الحركة بشكل عام، ووحدات المساجد، منظمة على شكل تنظيمات هرمية غير رسمية، إلا أنها قوية التنظيم، وكان تماسك هذه التنظيمات معاً مضمون من خلال العلاقات الروحية بين الشيخ المؤسّس ومريديه، وبين هؤلاء المريدين وتلاميذهم..

في الطرق الصوفية التقليدية، تبرز شخصية العضو من علاقته الشخصية بالشيخ المربي، أكثر من انتمائه لطريقة صوفية معينة.. ولهذا فإن تماسك هذه الجماعات، رغم قوته الشديدة، إلا أنه قد يهتز بوفاة الشيخ وتعدد خلفاءه المحتملين، وهو ما ينتج عنه في الغالب ظهور جماعات فرعية جديدة، تحكم نفسها بنفسها.

وعلى النقيض من هذا، فإن المهام الاجتماعية التي كلف بها الشيخ الرفاعي حركته، سمحت بالتغلب على هذه النواقص.. فبعد وفاة الشيخ، انتقلت كاريزمته الروحية -طبقاً للنموذج الصوفي- إلى أبنائه وأبرز مريديه، ما قد عرض وحدة الجماعة للخطر، ولكنّ كاريزمته الحركية، والتي تعني كاريزمة الشخص القادر على تغيير المجتمع، استمرت من خلال حركته الاجتماعية -جماعة زيد- التي مثلت مصدراً لهوية جماعية قوية لأتباعه.

(13) ملاحظات ومقابلات أجراها المؤلف -دمشق 2006-2007.

وبفضل هيكلها غير الرسمي، لم تعان جماعة زيد بصورة فعلية من انقلاب حزب البعث العام 1963. كما لم تتأثر الحركة بقرار حظر الأحزاب السياسية الرسمية، وكذا فإن العوائق القانونية على الجمعيات[14] لم تؤثر إلا على الأفرع الخيرية التابعة للحركة، وليس على كيانها التنظيمي الفعلي.

الفكر: التفكير في المجتمع والسياسة

لم يبد الرفاعي اهتماماً كبيراً بالسياسة، بقدر ما كانت أولويته تأسيس الفرد المسلم والمجتمع المسلم[15]، وعندما ازدادت قوة جماعته في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، كان النظام البعثي يجعل من المشاركة السياسية السلمية أمراً شبه مستحيل... ورغم هذا فإن موقف الشيخ تجاه العمل السياسي كان إيجابياً بمعنى أنه بالسير على خطى مؤسسي جماعات اخرى مثل سعيد النورسي في تركيا وحسن البنا في مصر، اعتبر الشيخ أن عملية بناء الوعي لها دور في التعليم الشمولي الذي كان ينوي تقديمه لتلاميذه، ويشير سعيد حوى أن حلقات علمية خصصت للعلوم الكونية أو غير الدينية، وأن الشيخ لم يقدم بعض الموضوعات (قد يعني حوى هنا القضايا السياسية)[16] في المسجد، بل أمر إخوانه بدراستها في المنزل[17]، ويتذكر عضو سابق في الحركة، أنه كان هناك بعدان في الدروس، هما البعد الديني والبعد العصري؛ ويقول: "لقد درسنا الفكر، أي التفكير في القضايا الاجتماعية والسياسية، وكان

---

(14) سكينة بوخيمة: "حركة الجمعيات في سوريا – الساطات والجمعيات في العالم العربي" تحرير سارة بن نفيسة، باريس CNRS 2002 ص 5-83.

(15) في رأيي فإن هذا التأكيد يجب أن يؤخذ بمعناه السطحي، فمثل غيره من العلماء المسلمين، من الجائز أن الرفاعي كان يدعو لإنشاء دولة إسلامية، لكن هذا المفهوم لم يكن التركيز الرئيسي عنده، فمن جانب عندما يدعي العلماء أن هدفهم الرئيسي هو الفرد والمجتمع وليس الدولة، فإنهم بهذا يدافعون عن دورهم الاجتماعي وهويتهم، حيث ان التعليم والتربية -وليس الجانب السياسي- هو مساهمتهم الأبرز.. وعلى الجانب الآخر، عندما بدأ الشيخ عبد الكريم الرفاعي حركته في أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي، كانت الطبقة البورجوازية التي تحكم سوريا خفيفة، ما جعل الظروف مناسبة لحركة اجتماعية تؤثر على المجتمع، من غير أن تسيطر على الدولة. إن تكريس الاستبدادية في الشام في الستينيات التي دفعت بأنصار أفكار سيد قطب أن يستهويهم مفهوم الدولة، على الرغم من هذا، فإن الرفاعي مثله مثل الكثير من قادة التيار الإسلامي، توصل لنتائج متضاربة من هذا الموقف الجديد، واعتبر أن التدخل السياسي المباشر أمر غير مستحب، نظراً لأن السياسة تحولت لأمر خطير وغير شرعي.

(16) يعتمد اختصاري على فقرة أخرى من الكتاب، يستخدم فيها المؤلف العبارات الغامضة نفسها. في إطار يشير وبوضوح إلى أنه يعني مواضيع سياسية.

(17) سعيد الحوى: "هذه تجربتي وهذه شهادتي". ص53.

هذا غالباً من خلال كتب سعيد رمضان البوطي، وأبو الأعلى المودودي وفتحي يكن، وكنا نحصل على التشجيع اللازم لتنمية مهاراتنا في كتابة الأدب أو الشعر"[18].

ويصف عضو سابق في جماعة أبي ذر -وهي جماعة مماثلة لجماعة زيد نشأت في حلب تحت رعاية الشيخ أحمد عز الدين البيانوني[19]- يصف اتجاه هذه الجماعات بالقول إنها تعمل على بناء الفرد المسلم من خلال التعليم الشرعي والتربية الروحية، بالاضافة إلى قطرات من الفكر[20].

كان يتم تدريس هذا الفكر إما فردياً، أو من خلال حلقات العلم، وهي مجموعات من حوالى عشرة أشخاص، كانت تلتقي مرة واحدة أسبوعياً على الأقل، تحت إشراف أحد المريدين المتقدمين في منزل أحد الأعضاء أو في المسجد؛ هذه الحلقة كانت شبيهة بنظام الأسرة التي طبقها الإخوان المسلمون في مصر، كما كان يمكن مقارنتها بنظام الخلايا في الأحزاب السياسية الحديثة، وفي المجال الديني، فإن هذه الخلايا تسمح لجميع المشاركين بتقاسم حياتهم، والبحث في دينهم على مستوى أعمق من المتوفر في المجالس العامة، وقد شرح العضو السابق في جماعة أبي ذر للمؤلف، أنه بالاضافة إلى الدراسة ومناقشة القضايا الاجتماعية والسياسية، فإن المهمة الرئيسية للحلقة كانت تبادل خبرات الحياة اليومية والمشاعر، ويقول إن هذه الطريقة ساعدت دائماً في حل المشاكل الشخصية للأعضاء[21].

الصدام مع النظام

نتيجة لسعي الشيخ الرفاعي إلى الوصول إلى جمهور واسع، بذل جهوداً لا مثيل لها لبناء المساجد الجديدة، ولم يمثل تمويل هذه المساجد مشكلة بالنسبة له، بسبب علاقاته الحميمة بالتجار وأصحاب المحال التجارية في المدينة؛ وخلال الستينيات من القرن العشرين،

---

(18) مناقشات مع المؤلف. دمشق يوليو/تموز 2007.
(19) وهو أبو علي صدر الدين البيانوني. المراقب العام الحالي لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا.
(20) مناقشات مع المؤلف. دمشق يونيو/حزيران 2006.
(21) مناقشات مع المؤلف. دمشق يونيو/حزيران 2006.

بدأت جماعة زيد في الانتشار خارج معاقلها التاريخية في أحياء المدينة القديمة، واتجهت إلى أحياء بنيت حديثاً، وتسكنها الطبقة الوسطى والعليا، مثل أحياء القصور والعباسيين والمزرعة وعدوي والمالكي والمزة؛ وسرعان ما أصبحت شبكة المساجد التابعة للجماعة هي الأكبر في المدينة، وبلغ عدد المساجد فيها نحو ثلاثين مسجداً، وتمكنت من اجتذاب المتعلمين والشباب من الطبقة المتوسطة، خصوصاً بعد هزيمة عام 1967، التي أضعفت الأنظمة العلمانية العربية، وقوت من الاتجاه الإسلامي.

ويرجع نجاح الجماعة في جذب طبقة الشباب المتعلم أيضاً، إلى الحظر الذي فرض في العام 1963 على جماعة الإخوان المسلمين، وهي الجماعة التي اعتادت مخاطبة الطبقة نفسها.

وفي منتصف السبعينيات، بدأت جماعة تسمى "الطليعة المقاتلة"، وهي جماعة منشقّة عن الإخوان المسلمين، سلسلة من التفجيرات والاغتيالات ضد النظام، ومهدت الطريق لانتفاضة على نطاق واسع، هزت أسس قوى النظام البعثي؛ وللوهلة الأولى فإن الأحداث التي وقعت بين عامي 1979 و 1982 بدت محيرة لعلماء الاجتماع، فجماعة الطليعة المقاتلة التي ظهرت في العام 1979 لم تكن أكبر بكثير من الجماعات الجهادية التي نعرفها في وقتنا الحاضر، وحينها كانت هياكل الإخوان المسلمين ضعيفة نسبياً بسبب طابعها السري، ولهذا فإنه من الصعب شرح كيف -في خلال أشهر- انضم آلاف السوريين الشباب إلى النزاع. ويبدو أن جماعات مثل جماعة زيد وجماعة أبو ذر ساهمت في توسيع نطاق الصراع، بتزويد الجماعات المسلحة بشبكات معدة سلفاً من الأعضاء.

كانت لوائح هذه الجماعات تضم الآلاف من الشباب المتعلم تعليماً عالياً، والذي يمتلك وعياً سياسياً وتربية دينية، ولهذا تحولت إلى مطمع للجماعات الراديكالية، وفيما رفض قادة الجماعات الميل لأي طرف في الصراع، كان أتباعهم يتعرضون لضغوط بسبب الهجمات المتعددة وقمع الدولة الأعمى والمنشورات التحريضية، التي كانت الجماعات المسلحة تقوم بتوزيعها.

وفي دمشق قام أحد زعماء الصف الثاني في جماعة زيد بعقد تحالف سري مع المتمردين، وأقنع بعض أعضاء الجماعة بالانضمام إليه. ومعظم هؤلاء الشباب قتلوا في النهاية، أو سجنوا، أما الرؤوس البارزة في جماعة زيد، وهم نجلا الشيخ الرفاعي أسامة وسرية و خليفه في رئاسة الجماعة محمد عوض، ففروا إلى المملكة العربية السعودية، وفي حلب فر العديد من أعضاء جماعة أبي ذر من البلاد، بعد فرار قائدهم أبو النصر البيانوني ابن أحمد عز الدين، ومن بقي منهم سجنوا وأعدموا في مذبحة سجن تدمر العام 1980[22].

وإذا كانت جماعة أبي ذر قد اقتلعت من جذورها في حلب، إلا أن شبكة زيد عانت من تجميد معظم أنشطتها، وأنها نجت بفضل قادة الصف الثاني والمتقدمين في السن، الذين سُمِحَ لهم بالبقاء. وكانت الاشتباكات في العاصمة أقل حدة بكثير عن تلك التي في المدن الشمالية، ولم يجد النظام حافزاً لإخلاء العشرات من أئمة وخطباء مساجد دمشق الرئيسية.

بعد أحداث حماة: إبعاد الفكر عن المسجد

في منتصف التسعينيات من القرن الماضي عاد أبناء الشيخ الرفاعي جنباً إلى جنب مع بعض العلماء المنفيين، في إطار تخفيف محدود للقمع السياسي لصالح الدوائر الإسلامية، وفي محاولة إرضاء التجار المناصرين للعلماء المنفيين. وتدريجياً بدأت الحركة في استعادة قوتها، ونتيجة لهذا، ومع حلول أوائل القرن الحادي والعشرين، بدا وكأن شيئاً لم يتغير عن سبعينيات القرن الماضي، وذلك بفضل الروابط الروحية والهوية القائمة على أساس المهمة الدعوية، ولهذا استعاد أبناء الشيخ الرفاعي مكانتهما كزعيمين لشبكة المساجد دون عقبات

(22) مقابلات مع المؤلف. حلب 2006-2007.

تذكر، ولم يبد على شبكة المساجد تلك أنها اهتزت أو تأثرت بأحداث الثمانينيات، وبدأ الشباب في التدفق عليها مجدداً.

وعلى الرغم من هذا، فإن النظام البعثي استخلص دروساً هامة من الانتفاضة الإسلامية بين عامي 1979 و1982، ومن بين هذه الدروس، الفصل بين الهيكل التنظيمي والسياسة، ولهذا كان يسمح للعلماء السوريين بإنشاء هياكل تنظيمية غير رسمية، تقوم على النموذج الصوفي، وتطبق العلاقة بين الشيخ والمريد، بشرط أن تقصر أنشطتها على الجوانب الدينية الصرفة؛ وخلافاً لذلك كان يسمح لبعض علماء الدين بالخوض في الأمور الفكرية، شرط أن لا ينشطوا في جمع المناصرين، وفيما يتعلق بحركة زيد كانت هذه المحظورات تعني منع تدريس الفكر في الحلقات الدينية، ما حرم الجماعة من البعد المعني ببناء الوعي.

أعطى الانطباع العام تصوراً بأن الشباب العرب والمسلم مسيّس إلى درجة كبيرة، إلا أن علاقتي مع الشباب السوري المنخرط في إطار الجماعات الدينية جعلتنى أصل إلى نتيجة أن زوال الإيدلوجيات بعد نهاية الحرب الباردة، قد أثر في المجتمع السوري أيضاً، وجعل الشباب أقل اهتماماً بالقضايا السياسة لصالح القضايا الشخصية، مثل تطورهم الشخصي، والنجاح في الامتحانات، والحصول على وظيفة، والزواج. ونتيجة لهذا فإن نشر الوعي بالقضايا الاجتماعية والسياسية بين الشباب، كان مهمة شاقة للغاية لرجال الدين، الذين رغبوا فيها بسبب الظروف المحيطة بهذه العملية، وبخاصة حظر تعليم الفكر المعاصر في الحلقات المسجدية.

واعتمد بعض الشيوخ على توزيع كتب لمفكرين سياسيين إسلاميين معتدلين، مثل البوطي والنورسي وأبي الحسن الندوي الهندي (1914-1999)[23]لعدد من الأتباع، الذين اعتقدوا أنهم مؤهلون للتعامل مع هذا النوع من الأدب. إلا أن بداية عصر الإنترنت في سوريا في أوائل القرن الحادي والعشرين، منح رجال الدين أداة ذات تأثير أبعد بكثير لنشر الفكر

(23) يوغندر سيكاند: "السيد أبو الحسن علي الندوي والفكر الإسلامي المعاصر في الهند" –سلسلة بلاكويل كومبانيون عن الأديان– الفكر الإسلامي المعاصر، دار بلاكويل للنشر 2006، ص 88-104.

الإسلامي بعيداً عن المساجد. فبعض المواقع على الإنترنت مثل صدى زيد[24] التابع لجماعة زيد لم تقصر نشاطها على نشر كتب المفكرين الإسلاميين البارزين، مثل سعيد رمضان البوطي ويوسف القرضاوي، بل أيضاً مؤلفات لقادة الحركة ومشاركات الكوادر والأتباع. وفي السنوات الأخيرة نشر بعضهم موضوعات مثل "موقف المسلمين من الديموقراطية" و"العلمانية: المفهوم والحقيقة" و"القانون الدولي" و"دعائم المجتمع الإسلامي الصالح" و"من هم أنسب الأشخاص لدخول البرلمان" وغيرها، وعلى الرغم من أن محتوى هذه المقالات معتدل للغاية، إلا أن نشرها على هذا النطاق الواسع من قبل حركة منظمة كبيرة لهو تطور هام في مجال الحركة الدينية في سوريا.

في فبراير/شباط 2007، أطلقت حركة زيد أول موسم من مسابقة عبد الكريم الرفاعي للفكر الإسلامي لطلاب المساجد، وكان على المتاسبقين إرسال أوراق بحثية من عشرين صفحة، وفقاً للمعايير البحثية، وتتناول موضوعات مثل "الإسلام والإرهاب" و"الإسلام وحقوق الإنسان" و" الإسلام والعولمة" وغيرها.

مبادرات خيرية وتحذيرات

تمكنت جماعة زيد في السنوات الأخيرة من إنشاء المزيد من المشروعات الخيرية، الأمر الذي ساهم في التقريب بين الحركة والنظام.

وخلال فترة الخمسينيات من القرن الماضي، أسس عبد الكريم الرفاعي العديد من الجمعيات الخيرية في الأحياء المجاورة، وتولى محبوه من التجار مسؤولية تقديم التمويل اللازم لهذه الجمعيات[25]، وعلى الرغم من أن كل شيوخ مرحلة النهضة العلمية كانوا على علاقات قوية بتجار الأسواق، إلا أن الشيخ عبد الكريم الرفاعي استهدف الوصول إلى عوام

---

(24) www.sadazaid.com

(25) خالد عالولا: " الشيخ عبد الكريم الرفاعي العالم الرباني والداعية المجدد" مقالة منشورة على موقع صدى زيد:
www.sadazaid.com/zaid/modules.php?name=News&file=article&sid=28

الناس وأقام شبكة غير مسبوقة من العلاقات مع تجار من الطبقة المتوسطة العليا[26]. وبعد انقلاب حزب البعث العام 1963، عانت الجمعيات الإسلامية من المحاذير التي فرضتها قوانين الطوارئ -والتي لا تزال مطبقة حتى اليوم- إضافة إلى المنافسة مع العديد من المنظمات الشعبية الرسمية، التي هدفت لتجميع الناس تحت شعار القومية العربية الاشتراكية[27].

وبعد الأحداث الدامية بين 1979 و1982، ازدادت شكوك النظام من الجمعات الخيرية الإسلامية، إلا أن التدهور الاقتصادي الذي دفع سوريا إلى حافة الإفلاس في أواخر التسعينيات، دفع النظام إلى الدعوة لمبادرات خيرية خاصة، لمواجهة العواقب المتزايدة لتدهور الأوضاع الإجتماعية. ومع وضع رأس المال الاجتماعي لجماعة زيد في الإعتبار وكذلك علاقتها الوثيقة بالقطاع الخاص، تقدم قادة الجماعة للعب الدور المحوري في المجال الخيري في دمشق. وفي العام 2002، أطلق الشيخ سرية الرفاعي مشروع "حفظ النعمة"، وهو أكبر مشروع خيري في العاصمة، بلغ عدد المستفيدين منه الآن ستة آلاف أسرة، وفي العام 2006 فاز عدد من رجال الأعمال المرتبطين بالجماعة في انتخابات مجلس إدارة اتحاد الجمعيات الخيرية.

إن نمو الأنشطة الخيرية لحركة زيد، يشير إلى نوع من الدعم من قبل الحكومة، حيث إن جمع التبرعات في المساجد يتضمن موافقة حكومية من قبل وزارة الأوقاف. إلا أن التقارب بين جماعة زيد والنظام لا يزال غامضاً، حيث يحاول الأول الاستفادة من المبادرات الخيرية للثاني، فيما يحافظ على استقلاله وبالتالي رأس ماله الاجتماعي.

في العام 2002 قام الرئيس بشار الأسد بزيارة خاصة للشيخ اسامة الرفاعي، وهو حدث غير مسبوق، حيث اعتاد الرئيس على الاكتفاء باستقبال العلماء في قصره خلال

(26) هذه المجموعة تضمنت عائلات شهرية سابقاً وتجار من الأحياء الحضرية التقليدية. وبعد هجمات حزب البعث على الراسماليين الكبار في الستينات، سيطرت الطبقة الوسطى العليا من التجار على جزء كبير من تجارة سوريا داخلياً وخارجياً بل وطورت بعض الأنشطة الصناعية المتواضعة.. راجع فليب دروزفينسنت "الشرق الأوسط: أنظمة سلطوية ومجتمعات جامدة" (باريس مطبوعات PUF عام 2004).
(27) بوخيمة: "حركة الجمعيات في سوريا".

الاحتفالات العامة، وترمز بادرة التقدير هذه إلى توجه النظام الجديد في ذلك الوقت إلى توسيع قاعدة الدعم الذي يمتلكه في الدوائر الدينية إلى أبعد من الحلفاء التقليديين مثل عائلة كفتارو وسعيد رمضان البوطي.

وبتخفيف القيود عن جماعة زيد، يكون النظام قد تقرب لأجزاء كبيرة من الرأي العام المتدين في دمشق. وبالرغم من هذا، فإن تحسن العلاقات بين زيد والنظام لم يتحول إلى تحالف حقيقي، وعلى الرغم من أن عدداً من قيادات الجماعة اقترب من المؤسسات الإسلامية الرسمية، إلا أن الموقف العلني تجاه النظام ظل فاتراً. وعلى سبيل المثال فإن بعض الخطباء في المساجد التابعة للحركة، لا يطلبون من المصلين في خطبة الجمعة الدعاء للرئيس بشار الأسد، بل يستخدمون التعبير المطاط "لأرباب الحقوق علينا". وإضافة إلى ذلك ففي الوقت الذي نظمت أكاديمية كفتارو احتفالا كبيراً بمناسبة إعادة انتخاب الرئيس لفترة ثانية في مايو/أيار 2007، فإن قادة جماعة زيد تبنوا دوراً أقل وضوحاً في دعم حملة التصويت بنعم لصالح الرئيس. فبجوار مسجد زيد كانت هناك هذه اللائحة الانتخابية البسيطة التي تقول "نعم للداعم الأول للعمل الخيري".

إن انفتاح الرئيس على أسامة الرفاعي، لم يؤثر سوى بقدر ضئيل على صراحة الشيخ. ففي خطبة في يوليو/تموز 2006، هاجم الشيخ صحيفة "الثورة" الرسمية لانتقادها تخصيص حديقة كفر سوسة المجاورة لمسجده للنساء والأطفال، وقامت السلطات المحلية المختصة بتحويل الحديقة على أساس طلب من الدوائر المحافظة في الحي، ووفقاً للشيخ فإن التحريض ضد المتدينين الذي احتوته المقالة المنشورة في صحيفة "الثورة" قامت به مجموعة صغيرة من الإعلاميين، تتحمل مسؤولية تحول الناس عن الإعلام الرسمي[28]، كما انتقد أعضاء آخرون في الحركة مقالات نشرها كتاب علمانيون في صحف رسمية وخاصة[29].

---

(28) باسل الرفاعي: " إمام مسجد الرفاعي يتهم الإعلام الرسمي بتقويض الدين") – الجمل في 9 يوليو 2006:
http://www.aljaml.com/node/3713

(29) بالتحديد مقالة عن المساواة بين الجنسين نشرت في مطبوعة "بلدنا" (مأمون الجويجاتي) خداع العقول – صدى زيد في 16 يناير 2007 http://sadazaid.com/zaid/Modules.php?name=News&file=article&sid=247 ومقالة أخرى من "الثورة" التي نشر رد عليها في مجلة وزارة الأوقاف (سرية الرفاعي: رسالة من نهج الإسلام إلى الثورة) العدد 107 (إبريل 2007) ص 2022.

في مارس/آذار 2007، قال اسامة الرفاعي في كلمة حضرها الآلاف بمناسبة ذكرى المولد النبوي: "عليّ أن أنبّه القادة في بلدنا وفي الدول الإسلامية. القادة في جميع المجالات السياسية والدينية والثقافية والإعلام أن قوتهم -حتى غير المسلمين منهم- تنبع من الأمة... ولهذا فمع عودة الأمة إلى دينها، فإن هؤلاء القادة ليس أمامهم الخيار سوى أن يعكسوا رغبة الناس ويرفعوا راية الإسلام.. وبالتأكيد فإن وضعهم في المستقبل يتوقف على عودتهم لله ولإرادة الأمة... وإذا لم يعكسوا هذه الإرادة، فإنهم سيفقدون مصداقيتهم في النهاية، وسيفقدون كل شيء في الدنيا، وسيستبدلهم الله بأناس أفضل..."[30].

(30) أسامة الرفاعي (كلمة بمناسبة المولد النبوي ألقاها في مسجد الشيخ عبد الكريم الرفاعي في دمشق – 31 مارس 2007.

من الطليعة المقاتلة إلى قاعدة الجهاد العالمي

عبدالرحمن الحاج(*)

تمثل قراءة الأصولية الإسلامية في سوريا حالة خاصة، مقارنة بالأصوليات الناشئة في عقدي الستينيات والسبعينيات، من القرن الماضي، في الشرق الأوسط، وعلى الرغم من أن الظاهرة الأصولية في جوهرها واحدة، غير أن أسبابها وظروف نشأتها تتحكم إلى حد كبير في رصد مصائرها وامتداداتها، وتؤكد دراستنا هذه أن مصائر الأصولية السورية، تمثل الحلقة "المفقودة" في دراسات تشكيل تنظيم القاعدة والجهادية الإسلامية العالمية.

(*) باحث سوري، مركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان.

إن فهم الأصولية الإسلامية بوصفها ظاهرة طارئة على الإسلام السياسي في سوريا، أمر يعتمد على معرفة تاريخ الإسلام السياسي في هذا البلد، حيث شق طرقاً مختلفةً عن نظرائه في العالم العربي والإسلامي، وعلى وجه الخصوص حزب/جماعة الإخوان المسلمين في سوريا شقت طريقاً مباينة للجماعة الأم في مصر، كما يلاحظ باتريك سيل[1]، وكان هذا الاختلاف ناتج عن النزعة التوفيقية في فكر الشيخ حسن البنا، ففيما أدى الصراع المبكر في مصر إلى انحراف مسار التنظيم وانقسامه إلى جهاديين تكفيريين ودعويين ديموقراطيين، فإن أشقائهم السوريين الذي انحنوا للعاصفة أيام عبد الناصر، لم يلبثوا أن اصطدموا مع النظام لأسباب مختلفة، ووجدوا أنفسهم وقد تحولوا جميعاً -في وقت من الأوقات- إلى أصوليين؛ عندما انغمس تنظيمهم في أحداث العنف في حرب شبه أهليه، نهاية السبعينيات ومطلع الثمانينيات.

والواقع أن تاريخ الإسلام السياسي يمتد ليشمل كل الذين مارسوا العمل السياسي، تحت مرجعية دينية إسلامية، ولو كانوا في أحزاب علمانية، بل إن البحث في هذا المنحى يكشف عن طبيعة الوعي الديني والسياسي في سوريا في ذلك الوقت، والذي يعكس بقدر ما التوجهات النفسية والاجتماعية العامة للشعب السوري، والغريب أن الذين يؤرخون للإسلام السياسي في سوريا، مازالوا حتى اليوم يغفلون ذلك، أو لا يعيرونه كثير انتباه.

ذلك أنه لم تكن لدى الإسلاميين حساسية تجاه العلمانية السياسية، وإن كان لديهم حساسية "طبيعية" تجاه العلمانية العقدية الشمولية، التي تبنتها الأحزاب اليسارية ثم القومية على وجه العموم؛ والانفتاح على العمل العام، على أسس سياسية بحته، وليس على أسس دينية أصولية، كان سمة العمل السياسي الإسلامي طوال الفترة التي سبقت انقلاب البعث، فليس ثمة حساسية أصولية لابست العمل السياسي طوال تلك الفترة.

---

(1) يشير رايسنر إلى رأي باتريك سيل في كتابه الصراع على سوريا (1947-1958)، (ط1، 1965، ص180 (النسخة الإنكليزية)، نقلاً عن: رايسنر، الحركات الإسلامية في سوريا، ص14، ولكن رايسنر يرى أنه ليس هناك فروق جوهرية بين الإخوان المصريين وأشقائهم السوريين، انظر: المصدر نفسه، ص433-436.

وعلى الرغم من أن المجال السياسي في سوريا كان دوماً غير مستقر؛ نظراً لكثرة الانقلابات العسكرية، إلا أن أحداً لا يستطيع أن يثبت تورط أي من الإسلاميين، وخصوصاً الإخوان المسلمين[2] في أي من الانقلابات العسكرية، التي كان قد شارك في معظمها اليساريون الثوريون بالتحالف مع كبار الضباط، فقد كانت الانقلابات على الديموقراطية والتداول السلمي للسلطة في سوريا، حرفة اليسار الثوري في هذه البلاد وليس حرفة الإسلاميين.

ظلت حركة الإخوان، حتى في ذروة أحداث العنف، تؤمن بالديموقراطية كأساس للعمل السياسي، ولا تتضمن أدبياتها أي حديث عن رفض الديموقراطية، أو إشارة تدل على نزعة انقلابية عليها، وفي هذا الإطار كان يتم الإلحاح على "الدولة الإسلامية"، التي يرونها دولة وطنية ديموقراطية قائمة على تداول السلطة[3].

وقد عكست مرحلة ما قبل الأحداث بشكل واضح مدى التزام الإسلاميين باللعبة الديموقراطية، وذلك على الرغم من أن البناء الفكري الذي شكلوه واستندوا إليه كان توفيقياً إلى حد كبير، وخصوصاً استعانتهم بالمفاهيم اليسارية، وتبيئتها في إطار المفاهيم الإسلامية الدينية، حتى لو أدت إلى تفريغها من مضمونها بالمرة[4]، في الوقت الذي لم تشكل برامجهم السياسية عموماً فروقاً واضحة عن برامج أي حزب علماني محافظ، باستثناء

---

(2) حاول يوهانس رايسنر أن يلمح إلى احتمال تورط الإخوان في انقلاب حسني الزعيم من خلال استنتاج غير مباشر من بعض بياناتهم، لكن لا يوجد أي دليل آخر يؤكد صحة هذا الافتراض، انظر: ريسنر، الحركات الإسلامية في سوريا، م.س، ص293-316.

(3) كان الدكتور مصطفى السباعي –مثلاً– قد اقترح عام 1950 على لجنة الدستور في المجلس التأسيسي للبرلمان السوري، وضع مادة في الدستور تقول: "الموطنون متساوون في الحقوق، لا يحال بين مواطن وبين الوصول إلى أعلى المناصب الدولة بسبب الدين أو الجنس أو اللغة"، انظر وثيقة: "الإخوان المسلمين في سوريا رؤية إصلاحية: ما بعد المشروع السياسي لسوريا المستقبل" (2005) وهي ورقة موجزة مقدمة إلى منتدى الأتاسي للمشاركة في الحوار "حول الإصلاح في سوريا"، والتي تلاها الكاتب "علي العبد الله" وكانت سبباً في اعتقاله.

(4) ومن الأمثلة على ذلك أن الإخوان في الأربعينيات والخمسينيات استخدموا تعبيرات مثل: "الاشتراكية"، "الرجعية"، "الأرستقراطية الحاكمة"، "الإقطاعية"، و"الثورة"، واستخدامهم لمصطلح "العمال" في سياق سياسي (بالرغم من أن مبادئهم الفكرية ليست مبنية على هذا المفهوم كالشيوعية)، ومن أطرف ما يعبر عن توفيقيتهم تلك، صورة ظهرت في إحدى دورياتهم تحت عنوان "المسلمون يتقدمون" يظهر فيها شاب يحمل لوحة كتب عليها "الإسلام= ؟" وتأتي الإجابة من الحشد الذي أمامه وهم يتوافدون من الكعبة التي في منتصف الصورة من جهتين، من الجهة اليسرى: يحملون لافتات كتب عليها: "الشيوعية + الله = الإسلام"!، ومن اليمين يحملون لافتات تقول: "الرأسمالية – الفوائد = الإسلام"! وفي خلفية الصورة تشرق الشمس خلف التلال الوادعة رمزاً للصحوة الإسلامية. (انظر: رايسنر، الحركات الإسلامية في سوريا، م.س، ص224-240، ص441). **وشكل الإخوان المسلمون في نهاية 1949م** بالاشتراك مع بعض الجمعيات والسياسيين المستقلين "الجبهة الاشتراكية الإسلامية"! وبقيت حتى حل البرلمان بعد سنتين عام 1951.

البصمة الدينية المحدودة التي تتجلى في مطلب أو اثنين، ولا تبدو أكثر من مجرد زينة في إطار برنامج سياسي صرف[5].

وأكثر من ذلك فقد ساهم الإخوان في أول صياغة علمانية للدستور السوري عام 1950، فاكتفى الإخوان بقبول بندين في الدستور يتعلقان بالإسلام، الأول: "دين رئيس الجمهورية الإسلام"، والثاني: "الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع"، وصوتوا للدستور على أساسهما، معللين ذلك بأن ما تضمنه الدستور هذا فيما يتعلق بالإسلام هو أكثر مما يرجون[6]، لا بل إن مصطفى السباعي كان قد قال أثناء نقاشاته في مجلس الشعب حول مواد الدستور إياها إن الإسلام "دين علماني"[7]!، وكان البند الثاني "الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي في التشريع" أول بند من هذا النوع في تاريخ الدساتير العربية، وهو يعني فيما يعنيه أن التشريع يستند إلى مصادر أخرى غير الإسلام، وهذه صيغة علمانية بدون أي شك[8].

إيقاظ الأصولية

لا تنشأ الأصوليات من قناعات فكرية خالصة، ومهما كانت الأفكار الأصولية مستندة إلى أسس إيمانية، فلا بد من جملة من الأسباب الشخصية والسياقات التاريخية لتنهض بهذا العبء، أي توليد الظاهرة الأصولية، وانطلاقاً من ذلك فإن تفسير ظاهرة الأصولية اعتماداً على السياق التاريخي المؤلف من أسباب سياسية أولاً، ثم إيديولوجية (تمنح معتنقيها رؤية جديدة للعالم) ثانياً، يمتلك الكثير من المصداقية، أما الأسباب الاقتصادية والحضارية فلا

---

(5) كمثال على ذلك، فإن برنامج الجبهة الإسلامية الاشتراكية الذين يتضمن 24 بنداً يتعلق بالسياسة الخارجية والداخلية، لم يذكر سوى بند12 "حماية العقائد من الإلحاد، استلهام نظام الدولة وقوانينها من تشريعنا الإسلامي وإرثنا العربي"، والبند 21: "تأسيس "مؤسسة الزكاة لمكافحة الفقر ..الخ". انظر: البرنامج في رايسنر، الحركات الإسلامية في سوريا، م.س، ص457-460، الملحق رقم 3.

(6) رايسنر، الحركات الإسلامية في سوريا، م.س، ص390.

(7) انظر: مصطفى السباعي، لماذا يجب أن يكون دين الدولة الإسلام؟ (حول دين الدولة/1). جمعية خريجي المعاهد والجامعات للدفاع عن دين الدولة، دمشق،1950.

(8) للمزيد حول الإسلام السياسي في سوريا والمسألة الديموقراطية، انظر للباحث: ظواهر الإسلام السياسي وتياراته في سوريا: استعادة الخيار الديموقراطي، ضمن كتاب (بالاشتراك): **معركة الإصلاح في سوريا، تحرير رضوان زيادة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.** القاهرة، ط1. 1996.

تمتلك قدراً من التأثير لتشكيل الظاهرة الأصولية إلا في درجة ثالثة ورابعة، على الأقل هذا ما يصدق على ظاهرة الأصولية في منطقة الشرق الأوسط.

وإذا كانت الظاهرة الأصولية لا تبدأ بالتشكل إلا عندما يصبح الأذى مقدساً[9]، أي عندما تتشكل إيديولوجيا تؤمن بأن التغيير وحسم الاختلاف السياسيين لا يمكن أن يكون إلا بممارسة القوة واستخدام العنف، فإن ولادة الظاهرة الأصولية في صفوف إسلاميي سوريا يرجع إلى مطلع الستينيات وليس قبل ذلك.

وبالرغم من بروز تنظيم سري صغير تحريري "وطني" يؤمن بالعنف السياسي على عادة كل الحركات التحريرية مقرب من المشايخ، ومنهم الشيخ مكي الكتاني "دمشقي"، تبنى مبدأ تصفية ما وصفهم ب"الخونة من عملاء الاستعمار" من السياسيين عام 1940، وقام فعلاً بممارسة الاغتيال عندما قتل ناشطوه الدكتور عبد الرحمن الشهبندر، في عيادته، لاعتقادهم أن الشهبندر "خان قضية بلاده عندما أذاع حديثاً امتدح فيه الحلفاء ومنهم فرنسا"[10]، إلا أن تلك المجموعة لم تكن مجموعة أصولية سياسية، بقدر ما كانت مجموعة شعبية تحريرية موجهة ضد الاحتلال وعملائه، وقد انتهت بحكم الإعدام الذي نفذ بأعضائها عام 1941.

وكذلك فإن بعض ظواهر العنف المستندة إلى الاعتقاد الديني التي ظهرت في مطلع الأربعينيات، لم تشر إلى بروز ظاهرة أصولية في ذلك الوقت، بقدر ما أشارت إلى ظواهر اجتماعية، فقد كانت لأحداث دمشق عام 1944 التي قادتها "جمعية الغراء" الإسلامية[11]

---

(9) وحسب تعبير روثفن ميليز فإنه من موقع العلمانيين وغير المؤمنين، يمكن أن تفهم الأصولية المستندة إلى تعاليم دينية بأنها عندما يصبح إله المتدينين "مؤذياً"، انظر:
Ruthven، Malise. Fundamentalism: A Very Short Introduction (2007)، Oxford University Press، Second Edition، p.16

(10) صدر بحق المجموعة التي قامت باغتيال الشهبندر حكم بالإعدام، وقد نفذ الحكم بهم شنقاً في ساحة المرجة بدمشق بتاريخ 1941/2/4.
(انظر: وليد المعلم، سوريا: 1918-1958 التحدي والمواجهة، شركة بابل للنشر، نيقوسيا، ط1، 1985م، ص21-22).

(11) جمعية دينية اجتماعية ثقافية. أسسها محمد هاشم الخطيب الحسيني في فترة الانتداب. برز لها اهتمام بالشأن العام. حتى أطلقت عليها سلطات الانتداب البريطاني اسم "الحزب السوري". لم يجتمع من أعضائها في دور برلماني واحد أكثر اثنين. وهي تتمتع بسمعة شعبية طيبة ونفوذ قوي. الأمر الذي جعل شكري القوتلي يتحالف معها -كما يذكر خالد العظم في مذكراته- عام 1943. فقد كان القوتلي وأحد أعضائها (هو عبدالحميد الطباع) على قائمة انتخابية واحدة.

على شكل احتجاج شعبي ضد "احتفال خيري راقص" كان مزمعاً إقامته في مايو/أيار 1944، بعد تسرب أنباء عن عزم اثنين من نخبة المجتمع الدمشقي المشاركة في الحفل مع زوجاتهم، الأمر الذي أدى إلى إثارة سخط العامة، وظهور أحداث شغب ضد الملاهي الليلية والمراقص والكازينوهات، التي تقدم المشروبات الروحية؛ فقد بدا الأمر كما لو أنه تحد للقيم المحلية.

وقد اعتقل في تلك الاحتجاجات الكبيرة الشيخ محمد الأشمر (خطيب مسجد رئيسي في منطقة الميدان)، وقتل ما لا يقل عن أربعة أشخاص في التظاهرات[12]، ومن الواضح أن المسألة برمتها مسألة تحدي لمشاعر دينية لمجتمع محافظ، ولا علاقة لها بأصولية إسلامية سياسية، ولا بكتلة برلمانية أصولية، خصوصاً أن الجمعية ذاتها مارست النشاط السياسي الديموقراطي، وبرز بين أعضائها قوميون وإسلاميون ذوو ميول ليبرالية.

وعلى الرغم من أن الإرث الفرنسي في التركيبة الطائفية للجيش السوري، قد أسهمت بشكل مباشر في هيمنة الجيش وانقلابه على الحياة السياسية ونظامها الديموقراطي منذ 1949 (انقلاب حسني الزعيم)، إلا أن تزايد النزعة اليسارية، وانتشار المد الماركسي في صفوف الجيش، بجوار عمليات تسريح أو تصفية حزبية وطائفية داخل قطعات الجيش، التي بدأت مع انقلاب البعث في 1963/3/8، وطائفية الحزب (حزب البعث المستولي بالانقلاب العسكري على السلطة)، لم يكن يعني كله سوى طائفية أجهزة السلطة وجعلها بعثية[13]، الأمر الذي بدأ يوقظ الحس الطائفي ضد الأقلية العلوية لدى قطاعات واسعة من السوريين السنة، بما فيهم البعثيين وضباط الجيش[14].

---

(12) للمزيد عن الجمعية وتفاصيل الحادثة المذكورة أعلاه انظر: يوهانس رايسنر، الحركات الإسلامية في سوريا: من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي، ترجمة: محمد إبراهيم الأتاسي، دار رياض الريس، بيروت، ط1، 2005م، ص193-201). وانظر أيضاً: سامي المبيض، حاول الإخوان المسلمون في 26 يونيو/حزيران 1980 اغتيال الرئيس حافظ الأسد: ضمن كتاب: تحليل الإرهاب العالمي، مؤسسة جيمس تاون، 2005.

(13) حول تأثير الإرث الفرنسي في التركيبة الطائفية للجيش والمد اليساري فيه ودور ذلك في الانقلابات العسكرية في سوريا انظر: بشير زين العابدي، الجيش والسياسة في سوريا (1918-2000): دراسة نقدية، دار الجابية، لندن، ط1، 2008، ص77-102، ص229، ص241، ص383.
Van Dam، Nikolaos. The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and Ba'th Party (1996)، I. B. Tauris Publishers، London – New York، third published، Chapter 3.

(14) ذكر تقرير مكتب الفلاحين لحزب البعث عام 1965 "أن أسلوباً خاطئاً اتبع في كثير من الأحيان أثناء عملنا في الريف، كان يقوم على الاقتصار في التنظيم الحزبي على عائلة واحدة أو طائفة واحدة، أو على قبول الوافدين الأول إلينا، مما أدى إلى أن تقف الأطراف الأخرى في القرية، لا ضد الحزب، بل ضد المنظمين في القرية، وتدعي أنها هي التي تؤيد الحزب وتقف إلى جانبه، ناهيك عن العناصر الضعيفة التي نظمت..." (مجلة "المناضل"، عدد 1965/12/3، ص10).

وكان من الطبيعي، في مجتمع محافظ لم تترسخ فيه مشاعر الوطنية بقوة؛ إذ تقاذفته الإيديولوجيات الشمولية (اليسارية والقومية والإسلامية)، اللجوء إلى الدين للتعبير الاحتجاجي وتنفيس الاحتقان الطائفي المتزايد، وبما أن أحد أبرز وجوه الصراع السياسي أصبح طائفياً فقد كان من المحتم أن تولد أيديوجيا سياسية دينية للتغيير حيث أخذت الظاهر الأصولية الإسلامية في سوريا بالتشكل.

الانشقاق

بدأ الفرز بين "قوى تقدمية" (ماركسية أو يسارية) و"قوى رجعية" (إسلامية أو ليبرالية محافظة) يتخذ مجراه بشكل علني عبر التصريحات السياسية في الصراع على السلطة من قبل الضباط البعثيين والسياسيين اليساريين، وفي ما كانت الطائفية تتستر بلسان علماني يساري على مستوى السلطة، كانت الطائفية على، مسارئ المعارضة والقواعد الشعبية، تكشف عن نفسها شيئاً فشيئاً بشكل علني وباسم الدين.

مع بدء التصاعد في الاحتقان الطائفي، أخذ يدور في الجيش حديث عن الانقسامات الطائفية في صفوفه، وحدث عصيان في حلب بعد آذار/مارس 1962 باسم مجموعة بعثية وبعض المتعاطفين معها، أطلقوا على أنفسهم اسم "قيادة الضباط الأحرار"، بعد مؤتمر حمص في 1962/4/10، الذي ضم 40 ضابطاً يمثلون سائر وحدات الجيش، لحل الخلافات بين ضباط الجيش؛ ذلك أن القرارات التي صدرت عنه لم ترق للبعثيين، ليتردد الحديث عن عصيان طائفي موجه لـ"إقصاء العناصر السنية"[15] من قطعات الجيش الرئيسية، مورس على شكل تصفية جسدية طائفية مروعة لأربعة من ضباط سنيين موالين للسلطة المركزية، كما ترددت الأنباء في أوساط النخبة السياسية والعسكرية وأوساط العامة[16].

---

(15) زين العابدين، الجيش والسياسة، م.س، ص332.

(16) المصدر نفسه، ص338. ولم يشر المؤلف إلى المصدر الذي نقل عنه الحادثة.

أخمد العصيان في 1962/5/4، وحكم على الضباط الذين قاموا بعصيان حلب في محكمة أمن الدولة في 1963/1/17[17]، ولكن السمة الطائفية طبعت الحدث في المخيال العام.

وفي مدينة حماة الوادعة، الأكثر حساسية للطائفية بسبب وجودها في وسط غرب سوريا في حوض من قرى الطوائف العلوية والاسماعيلية والدروز والمسيحية، كان من الطبيعي أن يتزايد الصراع الإيديولوجي في ذلك الوقت، الإسلاميين واليساريين ممثلين بالحزب الشيوعي والحزب العربي الاشتراكي والحزب الاشتراكي، ثم فيما بعد مع البعث العربي الاشتراكي، تلك الأحزاب التي ينتمي معظم منتسبوها إلى الأقليات المجاورة، والأقلية العلوية خصوصاً، وفي صفوف الطلبة المنتمين إلى انتمائات طائفية واجتماعية مختلفة، حظي اليساريون بالقسم الأكبر من الطلبة في صفوف مؤيدهم، داخل الصفوف الطلابية، فيما كانت مشاعر العداء تتزايد بين الإخوان والبعثيين[18]، وبالتأكيد فإن الأساتذة كانوا طرفاً في هذا الصراع، وبلغ الصراع حدة أن قضية تبدو تافهة مثل مسح شعار البعث (أمة عربية واحدة ... ذات رسالة خالدة) عن سبورة الفصل الدراسي، كافية أن تفجر أحداث عنف في مختلف المدن السورية، ويذهب ضحيتها العشرات[19]!، وقد كان بالإمكان التعامل مع الحادث بوصفه "حادثاً طلابياً يقع مثله غالبا في أي مدرسة، ولكن السلطات البعثية عالجته بصورة استفزازية لا مبرر لها"[20].

لقد تطورت الأحداث في 1964/4/7 من إصدار حكم سياسي ضد الطالب، حيث قضت محكمة أمن الدولة بسجنه لمدة سنة بسبب ما فعله، ليتحول نبأ الحكم إلى مظاهرات احتجاجية في المدينة، بتحريض كبير شيوخ حماة وزعيمها الإخواني محمد الحامد، بعد أن فوضته القيادة الإخوانية بالتصرف[21]، فجرت المسألة المكنون الطائفي، فالصراع أصبح

---

(17) المصدر نفسه، ص333.

(18) حوى، سعيد، هذه تجربتي وهذه شهادتي (1987)، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، ص27-28.

(19) الروايات متعددة حول تفاصيل الخلاف الطلابي في الصف، غير أن رواية أكرم الحوراني تقترب كثيراً من الرواية التي يذكرها تلامذة مروان حديد والإخوان المسلمون، وهي أن الطالب المذكور قام بمسح عبارة كتبها بعض البعثيين تقول "لا حكم الا لحزب البعث". فمحى "حزب البعث" وكتب مكانها "لا حكم الا لله". انظر: أكرم الحوراني، المذكرات، أحداث حماه الدامية 1964.

(20) المصدر نفسه.

(21) حوى، هذه تجربتي، م.س، ص70.

بين "الكفر" ممثلاً بالبعثيين اليساريين، وبين "الإيمان" ممثلاً بالإخوان المسلمين، وتحول العراك من مجرد مشاجرات طلابية، إلى صراع ذي صبغة طائفية، خصوصاً بعدما "أصدر شبلي العيسمي وزير التربية والتعليم قرارا بنقل عدد من مدرسي الدين في المدينة"[22] إلى خارجها، وسرعان ما استنفر الأمر خطباء المساجد، فاندلعت المظاهرات في اليوم التالي، غير أن دخول عنصر الدين وكون الإسلاميين ومعلمي الدين طرفاً في القضية، جعل الأمر مستفزاً لذوي اليسار "التقدمي"، الذين لم يتورع بعضهم عن مهاجمة الدين ذاته، لتتحول القضية من قضية دينية ذات بعد سياسي، إلى قضية سياسية ذات بعد ديني.

بلغ التشاجر وتصاعد الموقف حداً جعل التخاطب بلغة طائفية سياسية أمراً حتمياً، مما أدى إلى رفع وتيرة الصراع إلى شفير العنف، قتل فيه أحد الأساتذة هو منذر الشمالي (اسماعيلي) لتطاوله على المقدسات، الأمر الذي أدى إلى أن تتدخل وحدات الجيش مع شرطة الشغب للقبض على الطالب، وقتله فوراً وسط دهشة الأهالي وأمام أعينهم! ومن الطبيعي والحال هذه أن تتحول المطالب من مجرد إخراج الطالب المسجون إلى إعدام الضابط القاتل، وتتزايد موجة الاحتجاج انتشاراً وشدة، خصوصاً مع تردد الأنباء في المدن الأخرى (دمشق وحلب وحمص في شكل خاص) التي بدأت هي الأخرى بالإضراب ومظاهرات الاحتجاج.

فشلت جهود التهدئة التي توسط فيها عدد من السياسيين والشيوخ، وتطورت الاحتجاجات السلمية إلى احتجاجات بدأت تظهر فيها أشكال التسلح، فاستنجد قائد قوات الحرس الثوري في حماة حمد عبيد (درزي) بالجيش لقمع الاحتجاجات، فتم إمداده بالدبابات والمدفعية والطيران لقمعها.

---

(22) الحوراني. المذكرات. م.س. أحداث حماة الدامية عام 1964.

في ذلك الوقت برز لأول مرة المهندس مروان حديد -أحد الصقور الإخوانية في حماة- كزعيم ميداني للاحتجاجات، الذي قاد الاحتجاجات ثم اعتصام الأهالي في مسجد السلطان، فقد كان الطالب المسجون من ثانوية عثمان حوراني، التي كان مشرفاً عليها تنظيمياً[23]، وأمر الرئيس أمين الحافظ في ذلك الوقت، قائد حزب البعث الطيران، والمدفعية بدك المسجد بالقذائف واقتحامه وفض الاعتصام بالقوة. قتل في الحادث ما يزيد عن ستين شخصاً من المعتصمين، وقبض على مروان حديد جريحاً ليحكم عليه -مع عدد من المعتصمين- بالإعدام في محكمة عسكرية ترأسها مصطفى طلاس، وزير دفاع عهد حافظ الأسد لاحقاً[24] .

غير أن الاستخدام المفرط للقوة، أدى إلى تزايد احتجاج الأهالي ورجال الدين في حماة والمدن السورية الأخرى، وبدأت الإضرابات تشهد توسعاً حاداً، اضطر السلطة للعفو عنهم جميعاً بعد عدة أشهر[25]، وبدل أن يحتفل البعث بالذكرى الأولى ل"ثورته"، وجد نفسه داخلاً في صراع مع "انتفاضة شعبية ضد حكمه"[26]!

---

(23) حوى، هذه تجربتي، م.س، ص70.

(24) وكانت قد صدرت قائمة بأسماء بعض الأشخاص، الذين تقرر اعتقالهم وإحالتهم على المجلس العرفي بتهمة "التآمر على سلامة الدولة" و"مناهضة المبادئ الاشتراكية" و"التعاون مع الاستعمار"، بالإضافة إلى مصادرة أموالهم المنقولة وغير المنقولة وهم: عثمان الأمين، عبد الله السفاف، أكرم العاشق، عبد الله البرازي، أحمد الأمين، فؤاد الأسود (ضابط مسرح من ضباط الشيشكلي)، أديب نصور، سعيد حوى، عبد المجيد طهماز، أحمد العظم، رياض العظم، وجيه البرازي، عبد الكريم مسطو الحلبي، مصطفى إبراهيم عز الدين، فريد نصور، طلحة طيفور، صادق نورس الكيلاني، غازي العظم، وذلك بعد أن أصدر الدكتور نور الدين الأتاسي وزير الداخلية ونائب الحكم العرفي الأوامر العرفية الآتية: "أمر عرفي رقم 70: إن نائب الحكم العرفي يأمر بما يلي: مادة أولى: تغلق مدرسة عثمان الحوراني الثانوية الرسمية في مدينة حماة نهائيا، وينقل مدرسوها وموظفوها، ويوزعون من قبل وزارة التربية والتعليم. مادة ثانية: ينشر هذا الأمر العرفي ويبلغ حيث يلزم تنفيذ أحكامه. أمر عرفي رقم 71: ويتناول وجوب فتح الأفران ومحلات بيع المواد الغذائية مع تطبيق أقصى العقوبات بالمخالفين. أمر عرفي رقم 72: إن نائب الحاكم العرفي بناء على المرسوم 1042 تاريخ 63/9/24 وبناء على أحكام المرسوم التشريعي رقم 110 تاريخ 63/7/18 وتعديلاته يأمر بما يلي: مادة أولى: يحدث مجلس عرفي عسكري في المنطقة الوسطى تكون مهمته محاكمة المشتركين والمتدخلين والمحرضين على الفتنة التي وقعت في حماة بتاريخ 64/4/15. مادة ثانية: يشكل المجلس العرفي المنصوص عليه في المادة الاولى من هذا الامر برئاسة الرائد مصطفى طلاس، وعضويه الضباط الآتية اسماؤهم: الرائد عزت جديد، الرائد جمال داوود، النقيب جمال طيارة، النقيب عطية سويداني، ويسمى الضباط الآتية اسماؤهم اعضاء متممين: الرائد محمد جحجاح، النقيب مصطفى عبده المصطفى، النقيب سجيع سيجري. مادة ثالثة: ينشر هذا الأمر العرفي ويعتبر نافذا من تاريخ صدوره. دمشق 1964/4/15. الدكتور نور الدين الاتاسي نائب الحاكم العرفي". انظر: الحوراني، المذكرات، م.س، أحداث حماة الدامية، 1964.

(25) حول هذه الحادثة الشهيرة انظر: زين العابدين، الجيش والسياسة، م.س، ص396. سيل، باتريك، الأسد والصراع على الشرق الأوسط، ص155-157.

(26) سيل، الأسد، م.س، ص156. ويشير سيل إلى من أسباب اندلاع العنف بين الإخوان والبعثيين أن حماة كانت مركز ملاكي الأراضي والقوى المحافظة، وملاكو الأرضي هؤلاء كانوا قد تضرروا من فلاحي الحوراني وسياسات التأميم، ورأوا في الإخوان قاعدة جاهزة وقوية لإسقاط البعث وتفريغ أحقادهم الطبيقية! (انظر: المصدر نفسه، ص155).

من هو مروان حديد؟

ولد مروان حديد في مدينة حماه العام 1934، في عائلة مثقفة، ولأبوين حمويين محافظين وميسوري الحال، فقد كان والده أحد تجار حماة، ومن الناحية الشخصية فإن حديد يتمتع ببنية جسدية قوية وطول فاره، ووسامة جذابة، وأناقة ملفتة للنظر، وقد بدأ حياته السياسية متأثراً بميول أشقائه اليسارية، فقد كان إخوته الثلاثة (أحمد وكنعان وعدنان) أعضاء في حزب أكرم الحوراني، وكان هو مسؤولاً مالياً عن الحزب العربي الاشتراكي في ثانوية ابن رشد بحماه، قبل أن يلتحق بالإخوان المسلمين، والشيء الذي يجمع عليه معاصروه هو تلك النزعة الطهورية الزائدة التي يتحلى بها[27].

كان حديد قد حصل على الثانوية العامة الفرع العلمي عام 1955، والتحق بكلية الزراعة بجامعة عين شمس 1956 في مصر ليتخرج منها في 1962، تعرض خلالها لاعتقالات متكررة من قبل السلطات المصرية، ثم التحق بكلية الآداب جامعة دمشق قسم الفلسفة، وحصل منها على البكالوريوس عام 1970.

كان يوم مقتل مؤسس جماعة الإخوان المسلمين حسن البنا (1949) في صفوف اليسار، وصدمته بشدة التعليقات اليسارية حول مقتله، التي ذهبت تتحدث عن مقتل "زعيم الرجعية العربية"، و"أخطر رجل على الأمة العربية"، ليكون ذلك الحدث نقطة تحول حاسمه في حياته، فقد كان سبباً لمحاولتة فهم فكر الإخوان المسلمين، وكسر الطوق الفكري اليساري الذي تأثر به، الأمر الذي أدى به في نهاية المطاف إلى الانتقال إلى الجماعة واعتناق مبادئها.

---

(27) انظر: مقدمة سعيد حوى ونافع علوان لـ"ديوان القائد الشهيد مروان حديد" (1983)، ط1، 1983، د.م. ص1-8. سيل، الأسد، م.س. ص156 . ويشير سيل إلى أن هذا ما كان يذكره عنه زميله في الدراسة الجامعية في القاهرة، البعثي الحموي أحمد الأسعد، في مقابلة للمؤلف معه في 1985/4/25. والذي أصبح فيما بعد أميناً لفرع الحزب في حماة.

عمل بشكل سري أيام الوحدة في جامع النوري الشهير في حماه، وعندما سافر إلى مصر لدراسة الهندسة الزراعية، التقى بسيد قطب وتلاميذ حسن البنا، وشهد عن قرب محنة الإخوان المصريين وتأثر بها بشدة.

أدى تصاعد حدة التوتر الطائفي والحزبي والإيديولوجي (اليساري-الإسلامي) بعد انقلاب البعثيين واستيلائهم على السلطة، بحديد، إلى التفكير بالمجابهة الفكرية والسياسية، فبدأ عقد الندوات في بيته ومسجده الصغير في حي البارودية، ونشط بالمحاضرات والدروس في المساجد للتعبئة الشعبية الفكرية والسياسية ضد "خبايا النوايا" للبعثيين.

وعلى الرغم من أنه، ولسوء الحظ، لم يخلف على ما يبدو مذكرات[28]، تمكن من فهم تاريخ أساسي من ولادة الأصولية الإسلامية السورية، إلا أن المعلومات المتناثرة عنه في العديد من المقالات والمؤلفات تكفي لرسم خطوط عامة لملامح شخصيته، ودوره في الأحداث والحركة الإسلامية.

رسخت أحداث حماة 1964 وما رافقها من انتهاك لحرمة المقدسات، وخصوصاً قصف مسجد السلطان واقتحامه بالقوة، والاقتحام المسلح لمسجد خالد بن الوليد التاريخي[29]، والحكم عليه بالإعدام والسجن، قناعة قوية لدى مروان حديد بضرورة عمل شيء لمقاومة نظام البعث الطائفي، وفي نظره أن القوة هي الحل الأوحد لتغيير هذا النظام.

---

(28) تنقل بعض المواقع على الإنترنيت التابعة لبقايا تنظيم الطليعة المقاتلة، وبعض المقالات المكتوبة بأقلام أعضائها، بعض المقاطع منقولة عن مروان حديد نفسه، تبدو كما لو أنها مذكرات، غير أنه لا يوجد ما يشير فعلياً إلى مذكرات له.

(29) "كانت المساجد في سوريا، خلال الاستعمار الفرنسي، المكان الذي يلجأ اليه المتظاهرون (...) خلال مظاهرات دمشق عام 1936 (...) كان المتظاهرون يلجأون الى الجامع الأموي، عندما تشتد المطاردة، فيقف الجنود الفرنسيون والسنغال أمام أبوابه، لا يطأون حتى اعتابه. "لكن" لم يحدث ذلك في حماة "في ظل حكومة البعث" عندما التجأ المقاومون الى المساجد"!. الحوراني، المذكرات، م.س. أحداث حماه الدامية 1964.

وجد حديد نفسه مشدوداً للعمل الجهادي المسلح ضد البعثيين "الكفرة"، لينضم إلى تأسيس تنظيم قتالي سري عُرف باسم "كتائب محمد"(30)، وبدا كأنما شيئ ما في داخله قد تغير، لقد أصبح حديد أكثر تطرفاً، ووصل حداً جعل شيخ الحمويين وشيخه محمد الحامد نفسه يستاء من أصوليته! وعلى الرغم من أن هذا التنظيم قد ظهر اسمه بعد سنتين في أحداث المسجد الأموي في دمشق 1965، إلا أن التنظيم كان له امتداد حموي(31).

كان دور حديد في أحداث حماة الميدانية رئيسياً، الأمر الذي عزز مكانته بين الحمويين، وطار صيته في أنحاء البلاد، وكانت لأصداء دفاعه في محاكمته العسكرية ما أيقظ العواطف الشبابية الأصولية، وعزز ووطن أفكار الجهاد(32).

وعلى الرغم من الاحتقان الطائفي المتصاعد في ذلك الوقت، إلا أن الفكر الإخواني ذي النزعة البراغماتية والتجربة الديموقراطية الحديثة، كان غير مستعد لقبول الفكر الجهادي بعد، الأمر الذي جعل دعوة حديد الجهادية لا تلقى آذاناً صاغية إلا في النادر، ومع

---

(30) يلمح الحوراني إلى أن "مروان حديد قد شكل في حماة جماعة ذات اتجاه ديني مستقلة عن مشايخها، وعن جماعة الإخوان المسلمين" قبل أحداث نيسان 1964، لـ"يبشر بالجهاد للاطاحة بحكم البعث الطائفي؛ ولهذا تولى التوجيه والتبشير والتنظيم انطلاقاً من جامع البحصة أولاً، ثم من جامع السلطان"ثانياً" الذي هو أهم جوامع المدينة وفي وسطها، فاحتل بذلك مكان الشيخ محمد الحامد، وجعل من هذا المسجد منطلقاً للدعوة الى الثورة على حزب البعث". انظر: الحوراني، المذكرات، م.س، أحداث حماة الدامية 1964. غير أن ما يزعمه الحوراني لا يشير إليه مصدر آخر، وهو في الواقع أقرب إلى وجهة نظر منها إلى معلومة واقعية.

(31) لا توجد معلومات مفصله عن التنظيم وقياداته، غير أن أحداث دمشق والحكم بالإعدام على بعض عناصره عام 1966 كشفت عن بعض عناصره، وهم: الطبيب عدنان المصري، والمحامي عبدالرحيم الطباع (حفيد يوسف العظمة)، ومحمد كمال الخطيب، والضابط مصطفى خطيب بريز، ومعظمهم دمشقيون، وقد يعزز هذا فرضية أن هذا التنظيم دمشقي أساساً، إلا أن وقوع الأحداث في دمشق يجعل الأمر مفهوماً. ومع هذا فإن ذلك لا ينفي فرضية أن يكون التنظيم دمشقياً، لحق به مروان حديد فيما بعد، خصوصاً وأن الطليعة المقاتلة لا تشير في تاريخها إلى تنظيم كتائب محمد، وأياً ما تكن الحقيقة فإن مروان حديد كانت له علاقة بهذا التنظيم بشكل أو آخر، ولكننا نشكك بأن يكون هو صاحب المبادرة في تأسيس التنظيم.

(32) حوى، هذه تجربتي، م.س، ص76. ووفقاً لبعض المصادر فإن جلسات المحاكمة الميدانية القصيرة، والتي كانت علنية وتُنقَل على الهواء مباشرةً، شهدت ما يشبه الحوار المسرحي، فقد قال رئيس المحكمة (الضابط مصطفى طلاس) مخاطباً مروان حديد في بعض الجلسات:

- أنت عميل؟

- أنا عميلٌ لله!

- أنت مأجور؟

- أنا مأجورٌ من الله!

- حكمت عليك المحكمة بالإعدام شنقاً حتى الموت!.

- (مبتسماً بسخرية): والله يا مسكين! لو عرفتُ أن بيدك الموت والحياة لعبدتكَ من دون الله!

فضجت الصالة بالتصفيق الحاد والصراخ، وتم إيقاف البث الإذاعي المباشر.

ذلك لا نعرف حتى اليوم عدد أفراد هذا التنظيم، ولا المصير الذي آل إليه، غير أننا نرجح أن هذا التنظيم الذي بقي مستمراً وسرياً، كان أساس التنظيم المسلح الذي أسسه في مطلع السبعينيات، أي أنه لم يضمحل، بل تمدد واستفاد منه مروان حديد كقاعدة لتأسيس تنظيم جديد على الأسس الفكرية ذاتها في الغالب.

وبالنسبة للنظام البعثي الجديد فقد "كانت أحداث حماة الدامية تجربة ذات أثر تكويني لا يُنسى، فالمدينة كانت دوماً رمزاً لاضطهاد الريفيين الفقراء ومعقلاً للمذهب السني المحافظ" وبدأ الحكام البعثيون "يشمئزون منها باعتبارها صارت مركزاً للرجعية "الإسلامية" الحاقدة"[33]، لقد كان لابد للقيادة القطرية التي كان حافظ أسد جزءاً منها أن تقوم "باتخاذ القرارات القاضية بقمع الاضطرابات، وإفهام من هو صاحب الأمر والنهي"[34].

كان من المفترض أن لا تفاجئ الاحتجاجات الشعبية العامة القيادة البعثية، فالبعث أقلية نخبوية، وأفكار اليسار ليست أمراً سهل التقبل في مجتمع متدين ومحافظ، بدأت تدب فيه الروح الطائفية، ومع ذلك فقط كانت سطوة الإيديولوجيا اليسارية قد حجبت هذه الحقيقة عن أذهان الانقلابيين البعثيين الجدد، فأصابتهم الدهشة من "اتساع مدى المعارضة لهم في المجتمع السوري، التي تشمل الطبقات الوسطى فحسب، بل امتدت إلى صفوف الطبقات العاملة من السنة في المدن"[35].

وصل الانقسام والصراع الطائفي إلى الضباط البعثيين أنفسهم، فانشطرت القيادة العسكرية إلى تكتلين، أولهما يمثل ضباط الأقليات، والآخر يمثل ضباط السنة، يقود الأول الضابط العلوي صلاح جديد، ويقود الآخر الضابط السني أمين الحافظ[36]، ونتيجة لهذا

(33) سيل. الأسد. م.س. ص157.
(34) المصدر نفسه.
(35) المصدر نفسه.

(36) Van Dam. The Struggle for Power in Syria، Ibid، Chapter 3.

الصراع في نهاية عام 1966، كان "الجيش السوري قد فقد أكثر من ألفي ضابط وثلاثة آلاف ضابط من الاحتياط"، أي ما يعادل ثلث ضباط المؤسسة العسكرية بأسرها![37].

ومن الطبيعي أن تكون لهذه الأحداث، بجوار الذاكرة الطرية لأحداث حماة 1964، آثارها في تعميق المشاعر الطائفية في المجتمع السوري، وأن تزيد من قابلية الشباب لاعتناق الأفكار الجهادية، خصوصاً مع تفاقم النقمة على مشروع التأميم الاستفزازي[38]، الذي بدأ يفسر بأنه استهداف اقتصادي طائفي، فمعظم "البورجوازيين" التجار والصناعيين و"الإقطاعيين" ملاك الأراضي المستهدفين كانوا سنيين، الأمر الذي زاد الطين بلة، وبدأ التصنيف سياسياً بين "العمال" و"الفلاحين" و"الطلبة" و"الشبيبة" كمجموعات متضادة ومتقابلة ل"الإقطاعيين" و"الرجعيين"، وبدا أن "كون المرء سورياً فقط لم يعد يعطيه أي حق" لا بد أن يكون بعثياً وطائفياً، وكان النظام البعثي "يحاول تحقيق شيء لا يقل عن تحويل طابع سوريا وشخصيتها"[39]. كان "دليل سلوك حكام سوريا "في ذلك الوقت" هو الثورة في الداخل (...) وكذلك الشعور بالعصبية طبعاً تجاه أعدائهم في الداخل"[40]. وهكذا فقد أصبح "الصراع بين العلمانية والإسلامية" مكشوفاً في ظل سياسات انقلابيي 1961/3/8"[41].

(37) كان تعداد الجيش عام 1963 قرابة 60 ألف جندي، بينهم ثلاثة آلاف ضابط، انظر:
Be'eri، E. (1970) Army Officers in Arab Politics and Society، London and New York، p.335.
نقلاً عن: زين العابدين، الجيش والسياسة، م.س، ص414.

(38) و"كان غريبا أن تتابع الحكومة استفزازها خلال هذه الازمة "أحداث 1964" بإعلانها الاستيلاء على الأراضي الزائدة، وإعلانها تأميم شركات جديدة في حلب (المرسوم رقم 45 القاضي بتأميم شركة الطظري وعداس وشركة الشهباء وشركة الأخضري) ثم تلا ذلك مرسومان آخران بتاريخ 4/20، يقضي الأول منهما بتأميم شركة المغازل والمناسج في دمشق، والشركة العربية المتحدة (الدبس)، ويقضي الثاني بتأميم الشركة العربية لصناعة الأخشاب المساهمة المغفلة في مدينة اللاذقية. لقد كان هذا الاسلوب الاستفزازي هو الأسلوب الذي اعتادت السلطات البعثية استعماله لتفجير النقمة الشعبية واستدراجها، ثم اجهاضها قبل نضجها وتمام استعدادها، مع استعداد السلطات الكامل لمواجهة الانفجار"!. الحوراني، المذكرات، م.س، أحداث حماة الدامية 1964.
وكمثال على عمليات التأميم الهائلة، في الأسبوع الأول من يناير/كانون الثاني عام 1965، أممت أكثر من مائتي شركة، ووصل التأميم إلى توليد الكهرباء والطاقة والنفط وحلج الأقطان وغيرها من المؤسسات الحيوية، وأصبح 70 % من الاستيراد والتصدير بيد القطاع العام أي الدولة، و"شعر تجار دمشق "وحلب" بأنهم مهددون بالدمار"، انهارت الأسعار، وهربت رؤوس الأموال خارج البلاد، وامتدت السيطرة الحكومية إلى المدارس الخاصة، التي كان كثير منها بإدارة مؤسسات دينية، وبدأ "الفقراء والأقليات من كل نوع يغمرون المدن كالطوفان، بعد أن شعروا بوجود تغيير لصالحهم، وبذلك غيروا نمط الحياة في تلك المدن". سيل، الأسد، م.س، ص161، ص179.

(39) سيل، الأسد، م.س، ص179.

(40) المصدر نفسه، ص180.

(41) حوى، هذه تجربتي، م.س، ص86.

جرت اعتقالات واسعة في عام 1965 طالت المعارضة الوطنية، والمعارضة الإسلامية المتنامية، تحت وطأة السلوك الاستفزازي لحكومة البعث على وجه الخصوص، بدأت مشاعر الاستياء والسخط الشعبي بالتصاعد، فتداعى علماء دمشق للاجتماع والتباحث في كيفية مواجهة السلوك الاستفزازي للنظام في المسجد الأموي التاريخي الكبير في قلب العاصمة، والانتشار في مدن أخرى، وفوجئوا في اجتماعهم بالدبابات تخلع باب الأموي وتقتحمه ساحة الناس في باحته، ومطلقة الرصاص على الناس المجتمعين فيه، مما أدى إلى مقتل الكثيرين، واعتقل الباقون، وحمل الجرحى والقتلى مع الأحياء إلى سجن المزة، حيث كان يقبع مجموعة من المعتقلين الإسلاميين الذين يحاكمون بتهمة الانتماء إلى تنظيم مسلح يهدف إلى تغيير النظام كان ذلك التنظيم هو "كتائب الشام".

الطليعة المقاتلة

أخذت الأحداث المريرة تترك في الوعي الشعبي ذاكرة التمييز السياسي على أسس حزبية وطائفية، وتغرس إحساس المهانة بالاعتداء على المقدس، ولا بد سيكون لذلك تداعياته الأليمة في حرب أهلية، وليس مستبعداً أن تكون هناك قناعة لدى بعض القيادات الحزبية بإشعال حرب أهلية من أجل إعادة تشكيل المجتمع السوري، وفق ما تقتضيه الإيديولوجيا الماركسية، التي كانت قد أخذت بالانتشار في صفوف الضباط القوميين واليساريين.

وتواصلت سلسلة الأحداث في المنحى ذاته، ففي 1967/4/25، نشرت المجلة الرسمية للجيش السوري (مجلة جيش الشعب) مقالاً لأحد ضباط الجيش اليساريين المتطرفين (إبراهيم خلاص) يتضمن تعبيرات علمانية حادة، حيث "يسخر فيه من الدين"، ويعتبر الله "دمية محنطة في متحف التاريخ"، فانتشر شعور بالفزع والنقمة، جعل أكبر علماء الدين وشخصياته في سوريا، الشيخ حسن حبنكة، يقود في شوارع العاصمة مظاهرة احتجاج، اشترك فيها عشرون ألفاً، فألقي القبض عليه"[42]، وأمر "النظام بمصادرة ممتلكات

(42) سيل. الأسد. م.س. 190.

أصحاب الدكاكين المضربين، وطرد دبلوماسيين سعوديين اتهما بالتواطؤ في الشغب"[43]، وصدر حكم صوري على كاتب المقال ومحرر المجلة بالأشغال الشاقة المؤبدة، وأطلقا فيما بعد[44].

وللخروج من هذا المأزق "كان محتوماً أن تلام وكالة المخابرات الأميركية وتتهم بأنها هي التي أوحت بهذا المقال"![45] فيما حكم على المتظاهرين بالسجن بأحكام مقاسية. ومرة أخرى يكرس الحدث منحى المواجهة الطائفية ميدانياً، وينقلها من المدينة الصغيرة وسط البلاد (حماه) إلى العاصمة (دمشق).

وبالطبع كان الشيخ مروان حديد، الذي أصبح لديه إيمان قاطع بضرورة المواجهة، حاضراً في هذه الأحداث، فقد قاد الاحتجاجات ميدانياً مرة أخرى في مدينة حماة، وبما أنه كان أصبح موضع سخط خاص لدى السلطة البعثية، فصدر عليه حكم غيابي جديد بالإعدام، مما اضطره إلى مغادر سوريا خفية بعد كارثة حرب حزيران/يونيو 1967، متسللاً إلى الأردن؛ ليبدأ هنالك فصولاً جديدة من العمل الجهادي.

بعد نكسة حزيران/يونيو 1967 أنشأ مروان حديد في محل إقامته في الأردن تنظيما عسكريا مكونا من سوريين وفلسطينيين وأردنيين، أطلق عليه اسم "الطليعة المقاتلة لحزب الله"[46]، وقد شن هذا التنظيم عمليات فدائية من أغوار الأردن على القوات الإسرائيلية الموجودة في الضفة الغربية المحتلة، واستمرت بهجماتها حتى "أيلول الأسود" 1970، حيث انتهى وجود هذا التنظيم بالكامل. وكان تنظيم الطليعة المقاتلة لحزب الله قد ضم بين

---

(43) المصدر نفسه.

(44) المصدر نفسه.

(45) المصدر نفسه.

(46) تشير بعض المصادر الإخوانية إلى أن الطليعة المقاتلة كانت مجرد تأسيس لقاعدة إخوانية تشارك مع حركة فتح في محاربة الإسرائيليين، وأنها كانت أساساً فكرة أرسل بها إخوان الأردن، ثم أصبحت ذاتها من أبرز أسباب الخلاف بين جماعة العطار والحلبيين، فبينما كان مركز الشمال يرفض رفضاً قاطعاً أي نوع من المشاركة، كان العطار وجماعته يرون ضرورة المشاركة الرمزية، غير أننا نشكك في صحة هذا الزعم. فمعظم العناصر التي شاركت كانوا يتبعون للشمال! وأن مروان حديد ذهب إلى الأردن بناء على طلب قيادة الجنوب، لتشكيل هذا التنظيم بثلاثين من متطوعي الإخوان!. غير أننا نشكك في صحة هذا الزعم. فمعظم العناصر الإخوانية التي كانت جزءاً من تنظيم الطليعة المقاتلة لحزب الله، كانوا يتبعون للشمال الرافض لأي نوع من المشاركة، كما أن مروان حديد لم يسم تنظيمه أي اسم يشير إلى أي علاقة بإخوان سوريا، أو حتى بالإخوان المسلمين عموماً. ثم إن الانقسام بين الإخوان حصل بعد مغادرته إلى الإردن وليس قبل.

أعضائه عدد من عناصر الإخوان الفلسطينيين والأردنيين، بينهم الفلسطيني عبد الله عزام الذي سيكون له دوره المفصلي في تاريخ الحركة الجهادية المعاصر.

عاد مروان حديد إلى سوريا بعد انقلاب الأسد في 1970/10/16 مع عدد من عناصر تنظيمه في الأردن، الذين تلقوا تدريبات وخاضوا بعض المعارك ضد الإسرائيليين هناك، ليجد الإخوان المسلمين وقد انشقوا إلى تنظيمين بتأثير خلافات جهوية وتوجهات إيديولوجية، بدأت تدب في الجماعة، وبالرغم من أنه عمل مع الحمويين على رأب الصدع، إلا أنه انحاز في النهاية ومعه الإخوان الحمويون إلى مركز حلب(47).

وما كان انحياز حديد بناء على قناعات أخلاقية وقناعة فكرية، بل كان بالدرجة الأولى للقيام بمشروعه الجهادي الذي أفرزته تجربته في الأردن، فقد كان حريصاً على جر الجماعة إلى العمل الجهادي المسلح لتغيير النظام البعثي، ذلك أن انحيازه لمركز حلب كان انحيازاً للأكثرية في الجماعة.

أبدى حديد على الفور سعياً حثيثاً لدفع الجماعة باتجاه تبني أفكار المقاومة الجهادية المسلحة، غير أن أفكار حديد لم تكن تلقى قبولاً في الفكر الإخواني البراغماتي، وذلك على الرغم من تصاعد الإحساس بالتمييز والاستهداف الطائفي والحزبي، وكان عالم الحديث الشريف الدكتور عبد الفتاح أبو غدة من أكثر المتشددين ضد التوجهات الجهادية في مقاومة النظام.

وجد حديد الطريق مسدوداً أمام أفكاره من قبل قيادات التنظيم، ففكر بالانشقاق، لكن في إطار البقاء في التنظيم، أي أنه فكر فعلياً بتشكيل تنظيم داخل التنظيم، بهدف أكل التنظيم من الداخل، وتحويله إلى العمل المسلح، وقد أثر عنه ما يكشف هذا التفكير، وهو

---

(47) حول تفاصيل محاولة مروان حديد وإخوان حماة في رأب الصدع الإخواني انظر: حوى، هذه تجربتي، م.س، ص90.

قوله الذي تناقلته أجيال الطليعة المقاتلة: "لئن أخرجني الإخوان من الباب فسأدخل عليهم من النافذة، وسأجرهم للجهاد جراً".

بدأ مروان حديد بتأسيس تنظيمه الجديد باسم "الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين"، ومن الواضح أن التسمية كانت لغاية جر التنظيم الإخواني برمته إلى الجهاد، بإيحاء أنه الذراع العسكري للإخوان، وتوجه حديد إلى الجماعة ببيان شهير عنونه ب"نداء إلى العلماء العاملين والمسلمين المخلصين والجماعات الإسلامية"[48]، دعا فيه للعمل المسلح وإقامة "دولة الإسلام"، ومقاومة الحكام البعثيين "الكفرة" لإقامة حكم الله، منتقداً موقف قيادات الجماعة، في اعتبار الجهاد سابقاً لأوانه، لأنه يحتاج إلى تربية طويلة وإعداد نفسي ومادي، متسائلاً "متى تنتهي مرحلة التربية هذه؟ (...) وما هو المقياس لتقدير أهلية المسلم لأن يكون مقاتلاً، أو أنه غير أهل؟ أو أن الجماعة وأهل الطريق أهل للقتال أم لا؟ (...) فبأي حجة أيها المسلمون تعفون أنفسكم من القتال؟"[49]، محاولاً تفنيد الحجج بالتفصيل، المانعة من سلوك الجماعات الإسلامية طريق العمل الجهادي المسلح لتغيير النظام.

كان وقع البيان سيئاً على الجماعة، فتأثيره في ظروف الاحتقان الطائفي المتزايد كان بالغاً؛ إذ بدأ الفكر الجهادي بالانتشار في صفوف الإخوان، وقد أعطى بيان الشيخ حديد الحجج الكافية لمواجهة القيادة والخروج عن سيطرتها، وبدا أن تياراً أصولياً آخذاً بالتشكل، فاضطرت القيادة لاتخاذ إجراءات صارمة لإيقاف زحف الفكر الجهادي، وقامت بفصل العديد من أتباعها بمجرد ثبوت أية علاقة لهم بمروان حديد.

---

(48) ليس في وثيقة النداء ما يشير إلى أي تاريخ، غير أننا نرجح أنها قبل أزمة الدستور 1971، إذ ليس في البيان أي إشارة إليها على أهميتها بالنسبة لقضيته. انظر البيان في: عبد الحكيم، عمر، الثورة الإسلامية الجهادية في سوريا (1991)، إعداد وتنسيق: كتيبة الشهيد مروان حديد الإعلامية، الطبعة الثانية، 1991، د.ن، الجزء الأول: التجربة والنتائج (آلام وآمال)، الفصل الأول: لمحة تاريخية، فقرة لمحة موجزة في تاريخ **وتسلسل أحداث الثورة الجهادية الإسلامية في سوريا**، ص30.

(49) من نص بيان "نداء إلى العلماء العاملين والمسلمين المخلصين والجماعات الإسلامية".

أدت أزمة الدستور عام 1973[50] إلى تزايد الشعور بمحاولات إقصاء طائفية تستهدف الإسلام ذاته، وكان مروان حديد قد وجد في أزمة الدستور فرصة لا تفوت في التحريض على العمل الجهادي، لإسقاط النظام البعثي بالقوة، فقام بالاتصال بالعلماء في أنحاء سوريا، وتأليبهم على النظام، إلا أن جماعة الإخوان المسلمين التي كانت وراء أزمة الدستور وقفت ضده بشدة[51]، وحذرته من خطورة ما يقدم عليه. ولكن مع انتهاء أزمة الدستور، والتي أدت إلى اعتقال عدد كبير من الإسلاميين معظمهم من جماعة الإخوان المسلمين، وبعضهم من قيادات التنظيم مثل سعيد حوى، كان الفكر الجهادي ينتشر بسرعة متزايدة، فحجج الإخوان ذاتها التي كانوا يلقنوها لأتباعهم ضد دستور الأسد، قبل التعديل، بحد ذاتها، تساعد على نمو النزعة الأصولية، وتوسع من فرص اعتناق الفكر الجهادي لديهم.

وبينما كانت القيادات الإخوانية تدفع باتجاه وقف زحف الفكر الجهادي إلى أتباعها، كانت الأحداث تدفع باتجاه معاكس، وفي 1975/6/30، ألقت أجهزة الأمن القبض عليه بعد معركة طاحنة في بيته في منطقة العدوي بدمشق، ليتعرض بعدها إلى تعذيب متواصل في السجن، ويتوفى متأثراً نتيجة إضرابه عن الطعام، وقيل بإبرة سامة حقنت في عنقه في مشفى حرستا العسكري في 1976/6/6، وكان أول "شهيد" للطليعة المقاتلة، سيكون ملهماً لعنف تنظيم الطليعة المقاتلة فيما بعد[52].

---

(50) في عام 1973، اندلعت سلسلة من التظاهرات في دمشق وحمص وحماة، بسبب تغيير الدستور الذي قام به حافظ الأسد، وعدم تنصيص مسودة الدستور الجديد على أن "الإسلام دين رئيس الدولة"، فقد ورد في مسودته الذي أقرته الجمعية العمومية في كانون الثاني/يناير 1973 نص يقول: "إن جمهورية سوريا العربية هي جمهورية ديموقراطية شعبية اشتراكية!"، وهاجم عدد كبير من العلماء والشيوخ الدستور، ووصفوه بأنه: "دستور علماني وإلحادي"، أعقب ذلك ثوران للرأي العام في جميع أرجاء سوريا؛ مما اضطر الأسد إلى أن يصدر تعليماته بأن ينص الدستور على أن دين رئيس الدولة الإسلام، ولعبت قيادات الإخوان ومؤالوهم من المشايخ دوراً كبيراً في الحشد ضد مسودة الدستور. ويبدو أن دور الإخوان في معارضة الدستور، وتأثيرهم المتعاظم في الشارع السوري، أصبح يقلق الأسد كثيراً، وكان سعيد حوى المحرك الأساسي لأزمة الدستور. حول أزمة الدستور وأحداثها ودور الإخوان المسلمين فيها، انظر: حوى، هذه تجربتي، م.س، ص104-110.

(51) حول موقف الإخوان أنظر نص المقابلة مع المراقب العام لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا، علي صدر الدين البيانوني، على قناة الجزيرة، برنامج زيارة خاصة، الجزء الأول، بتاريخ 2005/11/26، على الوصلة الآتية:

http://www.aljazeera.net/NR/exeres/B990668B-5CA6-4DC9-B16A-6828149AE0EA.htm

(52) سيل، الأسد، م.س، ص525. وأشار إلى أن "أعضاء الطليعة المقاتلة بمجملهم شباب يافعون متحمسون قليلو الخبرة".

الإنفجار

أشعل اعتقال ثم "استشهاد" مروان حديد حوادث العنف المسلح ضد النظام، فبعد بضعة أيام من اعتقاله عام 1975، حاصرت قوات المخابرات الشيخ محمود الحامد، مع مجموعة من أتباع حديد، في بستان في منطقة باب النهر، في مدينة حماة، وكان الحامد مؤمناً بأفكار حديد الجهادية، وداعياً بارزاً من دعاة الفكر الجهادي الميدانيين في مدينة حماة، انطلاقاً من مسجد السلطان، الذي أصبح رمزاً لمواجهة الإسلاميين، الأمر الذي شجع على مواجهة مسلحة بين بعض عناصر التنظيم، وقوى الأمن تلك، إلى أن تمكن الشيخ الحامد من الإفلات، غير أن الحادثة أفضت إلى استشهاد أحدهم وهو أحمد زلف، واعتقال البعض الآخر، وكان لأنباء استشهاد عضو الطليعة المقاتلة زلف في هذه المواجهة صدى وتأثير واسعان بين الإسلاميين، خصوصاً وأنها استتبعت اعتقالات واسعة بين صفوف الإخوان المسلمين، من أتباع مروان حديد.

كان وقع نبأ مقتل مروان حديد كالصاعقة على رؤوس أتباعه، وفجر غضبهم في سلسلة من الأحداث الدامية في مدينة حماة؛ حيث، وفقاً لبعض المصادر غير المؤكدة، بدأت الأحداث في أروقة كلية الطب البيطري، حين استفز أحد الطلاب البعثيين مشاعر الطلبة الصائمين بالتدخين في رمضان، ليتحول الموقف إلى عراك بالأيدي والتهديد المتبادل. لكن عناصر الأمن اعتقلت في اليوم التالي الطالب (زكريا علواني) عند خروجه من قاعة الامتحان بصفته المسؤول عن الحدث، وسرعان ما تدخل اثنان من زملائه رضوان زكريا زينو وغزوان علواني، وأمطرا سيارة الأمن بالرصاص[53]، لتنفجر إطارات السيارة ويتمكن من الهرب، غير أن عناصر أمن الدولة التي كانت وقتها برئاسة الرائد محمد الغرة/علوي تمكنت بعملية مداهمة مفاجئة من اعتقال أحد منفذي العملية وهو رضوان زكريا زينو، فيما داهمت بيت الثاني، غزوان علواني، وأعدم على الفور على باب منزله.

---

(53) في عام 1973. اندلعت سلسلة من التظاهرات في دمشق وحمص وحماة، بسبب تغيير الدستور الذي قام به حافظ الأسد. وعدم تنصيص مسود( ) إن وجود السلاح بأيدي الطلبة أمر يدعو للتساؤل. فيما إذا كان عناصر التنظيم مسلحون في كل وقت، وما يعنيه ذلك من استعداد ميداني للمواجهة من قبل عناصر التنظيم لدى أي شرارة تندلع.

كان عبدالستار الزعيم (حموي) قد تسلم قيادة تنظيم الطليعة المقاتلة بعد عمل دؤوب لتجميعه، والحفاظ على وحدته، في فترة اعتقال حديد عام 1975، وكان أحد أبرز أعضاء التنظيم القديم (الطليعة المقاتلة لحزب الله)، والذي توفر له كل ما يحتاجه تنظيم أصولي لبدء العمل على الأرض: الفكر والعمل السياسي والشهيد رمز البطولة والفداء، فحفزته الأحداث لبدء وضع خطة تنفيذ العمل المسلح لمواجهة النظام، فوضع خطة سرية لتنفيذ جملة اغتيالات تهز أركان النظام.

وبعد أيام من اعتقال رضوان رتب التنظيم عملية تحريره من المستشفى العسكري الذي كان معتقلاً فيه، ليقوموا في مطلع تشرين الأول/أكتوبر 1976 باغتيال الرائد محمد الغرة، باعتباره المسؤول المباشر عما جرى من الأحداث.

كان اغتيال الرائد الغرة بمثابة أول عمل عسكري افتتح به تنظيم الطليعة المقاتلة المواجهة المسلحة مع النظام، ولم يكن بعد مكشوفاً أمام أجهزة الأمن، ولا أمام قيادات تنظيم الإخوان المسلمين أنفسهم، وأصبحت الحادثة تؤرخ فيما بعد لبدء الصدام الإسلامي المسلح مع النظام[54].

ولم يمض وقت طويل حتى كان تنظيم الطليعة المقاتلة قد قام بسلسلة اغتيالات في الدائرة القريبة من الأسد وأركان نظام البعث[55]، ولم يكن أحد من قيادات الإخوان يعلم من وراءها[56]، كما لم يكن واضحاً للنظام حينذاك ما إذا كانت تلك الأحداث وليدة معارضة سياسية داخلية ضد التدخل العسكري السوري في لبنان مثلاً، أو نتيجة المنافسة بين نظامي البعث الحاكمين في كل من بغداد وسوريا، أو ما إذا كان حتى المقصود بذلك هو

---

(54) حوى، هذه تجربتي، م.س، ص128. ومقابلة مع المراقب العام لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا، علي صدر الدين البيانوني، على قناة الجزيرة، بتاريخ 26 تشرين الثاني/نوفمبر 2005 ، م.س.

(55) أشهر هذه الاغتيالات: الطبيب محمد الفاضل، رئيس جامعة دمشق ومستشار حافظ أسد الخاص وأحد أقربائه، في دمشق تشرين الأول/أكتوبر 1976. العقيد علي مهنا، معاون رئيس المخابرات العسكرية، في حلب، كانون أول/ديسمبر 1976. العميد عبد الكريم الرزوق، قائد سلاح الصواريخ، في دمشق في حزيران/يونيو 1977. الدكتور علي بن عبد العلي، أستاذ في كلية الزراعة بجامعة حلب، رئيس مركز البحوث الزراعية (إيكاردا)، في حلب، تشرين الثاني/نوفمبر 1977. الطبيب إبراهيم نعامة، نقيب أطباء الأسنان السوريين، في دمشق آذار/مارس 1978. **العقيد أحمد خليل، مدير شؤون الضباط في وزارة الداخلية، في دمشق في آب/أغسطس 1978.**

(56) البيانوني، زيارة خاصة، قناة الجزيرة، م.س.

إثارة "الانقسامات الطائفية". وعلى أية حال، فقد اتهم النظام عبر إذاعة دمشق ما أسماه بـ"الزمرة الفاشية العشائرية التكريتية" الحاكمة في بغداد بتدبير تلك الاغتيالات"[57].

عززت الاغتيالات ذات الطبيعة الطائفية فرضية وقوف جهة إسلامية متطرفة وراءها، وبمتابعة استخباراتية استطاع الأمن السوري اعتقال بعض عناصر الطليعة المتورطين في العمليات في أواخر عام 1978، وأدت هذه الاعتقالات إلى انكشاف التنظيم المسلح، والعلاقات التي تربطه بالجهاز العسكري الإخواني عبر أعضائه ذوي الانتماء المزدوج[58]، وكانت هذه الاعتقالات مؤشراً على تغلل فعلي لتنظيم الطليعة الصغير في صفوف الإخوان.

ومع تكشف عناصر التنظيم، دخلت الطليعة المقاتلة في سباق مع النظام، فقررت استباق ضرب التنظيم بالقيام بعمليات نوعية وعلنية ضد النظام[59]، وهكذا، ففي 1979/6/16 قامت مجموعة من التنظيم بأكبر عملية في مدرسة المدفعية بمدينة حلب، حيث تم إعدام عشرات الطلاب العسكريين العلويين، بقيادة النقيب إبراهيم اليوسف، مخلفين وراءهم وثائق تشير إلى أنهم "تنظيم الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين كتيبة الشهيد مروان حديد"، ومن المؤكد أن هذه العملية هزت النظام، وحسمت صورة الصراع على أنه صراع طائفي، غير أن قيادة الإخوان المسلمين التي فوجئت بالعملية وباسم التنظيم سارعت بإعلان بيان تنفي أي صلة لها بها، خصوصاً وأن وزير الداخلية وجه الاتهام إلى الإخوان وحملهم بأثر رجعي مسؤولية الأحداث منذ حزيران/يونيو 1976[60].

---

(57) Van Dam. The Struggle for Power in Syria، Ibid، Chapter 4.

ويشير باتريك سيل إلى أن الذين اغتيلوا باعتبارهم كانوا من المقربين من الرئيس حافظ الأسد ومن أقربائه، شكل اغتيالهم ذاك صدمة كبيرة له. انظر حول هذه الاغتيالات وأثرها على الأسد: سيل، الأسد، م.س، ص514-515.

(58) كان اعتقال رياض حمجور نهاية عام 1978 (عضو الجهاز العسكري للإخوان الذي يقوده عدنان شيخوني، والذي كان يقوم بالتنسيق بين الأعضاء ذوي الانتماء المزدوج في الجهاز العسكري وتنظيم الطليعة، وبينهم رئيس الجهاز العسكري نفسه) قد أدى إلى انكشاف عدد كبير من أعضاء تنظيم الطليعة. حول تفاصيل الاعتقالات وكيفية انكشاف أعضاء التنظيم لجهاز الأمن انظر: عبد الحكيم، الثورة الإسلامية الجهادية، م.س، ج1، ص39.

(59) استمر التنظيم بالقيام بعمليات الاغتيال فيما بدأ التخطيط لعملياته النوعية، ومنها عملية اغتيال عادل مينة، المُدعي العام في محكمة أمن الدولة العليا، في نيسان/أبريل 1979.

(60) أصدر الإخوان المسلمون بياناً بعد ثمانية أيام من الحادثة في 1979/6/24 باسم: "بيان من الإخوان المسلمين: الواقع والتاريخ" وصفوا فيه العملية بالمذبحة. ونفوا بشكل قاطع أي صلة لهم بها، و"يتحدون أن تثبت أي جهة في العالم عن طريق تحقيق نزيه أن تكون قيادتهم أو عناصرهم قد سارت في طريق العنف". أنظر: بيان من الإخوان المسلمين: الواقع والتاريخ. مجلة المجتمع الكويتية، 1979/7/9، الكويت، العدد 452.

كشفت هذه المجزرة الرهيبة عن قوة تنظيم الطليعة المقاتلة وتنامي قدراته، وتمركزه في المنطقة الشمالية، وعن اختراق التنظيم لعناصر بعثية وضباط الجيش والقوات المسلحة، أدى ذلك إلى استشعار النظام بالخوف، خصوصاً وأن الطليعة المقاتلة أعقبت حادثة المدفعية باغتيال طبيب الأسد الخاص (محمد شحادة خليل/طبيب العصبية الجراح) في آب/أغسطس 1979.

استنفرت أجهزة الأمن، وتحول أعضاء حزب البعث إلى جهاز مخابراتي رديف، بحثاً عن تنظيم عناصر الطليعة المقاتلة، ذات الملامح التنظيمية الغائمة، وتمت اعتقالات عشوائية بالآلاف، طالت أعضاء من التنظيم، وقيادات من الطبقة الوسطى والدنيا للإخوان، ليبدأ مسلسل عمليات التعذيب والتنكيل والتصفيات الجسدية، بحثاً عن أعضاء التنظيم؛ ولم تسفر هذه الاعتقالات الواسعة التي لم تطل قيادة الإخوان المسلمين الذين كانوا جميعهم في الأردن قبل عام 1978، عن تأثير كبير في حركة التنظيم، بل أدت إلى نتائج معاكسة، فقد أدى ظهور الملمح الطائفي وعمليات التعذيب والتنكيل، التي بدأت أنباؤها بالتردد في المجتمع السوري، إلى إقبال الآلاف من الشباب على الانتساب والتطوع للقتال والدفاع عن النفس، مما أدى إلى ضخ دماء جديدة في التنظيم، ووسع مدى االصدام المسلح مع النظام.

كثفت الطليعة المقاتلة أعمالها العسكرية والاغتيالات، التي وصلت حد العمليات اليومية، وبدأت اشتباكات وحروب عصابات في شوارع المدن السورية، وبدأت أعمال الهجوم على مراكز السلطة والحزب والأمن. وبلغ التأييد الجماهيري حداً في مارس/آذار 1980 بدأت تجتاح فيه المظاهرات سائر المدن السورية مطالبةً بإسقاط النظام، والتي قابلها النظام بعمليات قمع شديدة وتنفيذ عدد من المجازر المريعة[61]، بهدف عزل التنظيم ووقف تمدده، ومنع تنامي الدعم الشعبي له.

---

(61) وجرت عدة مجازر في حلب وحماة وجسر الشغور في شهري مارس/آذار وأبريل/نيسان.

سعى الإخوان المسلمون عبر وساطات متعددة لإقناع النظام بعدم تأييدهم لأعمال العنف، بل ووقوفهم ضدها، وبعدم صلتهم بتنظيم الطليعة المقاتلة، ومع شعور النظام بالخوف ورغبته بإضعاف التنظيم وتهدئة الأجواء، بدأ بتقبل عدم مسؤولية جماعة الإخوان عن أحداث العنف، الأمر الذي دفع حافظ الأسد في 1980/3/23، إلى أن يوجه حديثاً إلى الشعب السوري من إذاعة دمشق، معلنا فيه: "أريد أن أوضح أمراً يتعلق بحزب الإخوان المسلمين في سوريا، الإخوان المسلمون في سوريا ليسوا جميعا مع القتلة. بل كثير منهم، القسم الأكبر منهم، ضد القتلة ويدين القتل، وهذا القسم يرى أنه يجب أن يعمل من أجل الدين ورفع شأن الدين، لا من أجل أي هدف آخر. هؤلاء أيها الشباب، لا خلاف لنا معهم إطلاقاً، بل نحن نشجعهم، نحن نشجع كل امرئ يعمل من أجل الدين ومن أجل تعزيز القيم الدينية. ولهؤلاء الحق، بل وعليهم واجب أن يقترحوا علينا، وأن يطالبونا بكل ما من شأنه خدمة الدين ورفع شأن الدين. ونحن لن نقصر، بل لن نسمح لأحد بأن يسبقنا في هذا المجال، ونحن نشجع من يعمل من أجل الدين، ونحارب من يستغل الدين لأهداف غير دينية، ونحارب الرجعيين الذين يحاولون أن يستغلوا المتدينين في بلادنا لمصالحهم وأغراضهم السياسية القذرة"[62]، ليقوم بعدها الأسد ببادرة "حسن نية" بتأثير المفاوضة مع الإخوان عبر "أمين يكن" أحد قياديي الجماعة[63]، حيث أفرج عن أكثر من خمسمائة معتقل من الإخوان، أملاً بالتهدئة، وتعميقاً لعزل عناصر الطليعة.

وفي الواقع فإن خطاب الإخوان كان مزدوجاً، ففي الوقت الذي كانوا يتبرأون من العنف، ويتنصلون من المسؤولية عن الأحداث، كانوا يرون أن الفرصة تاريخية لإسقاط النظام والانقضاض عليه، وأن عليهم كسب المعركة والوقت معاً؛ وهكذا دفع توالي الأحداث قيادات الإخوان إلى أن تستسلم للفكر الجهادي، وتنتقل إلى الأصولية المتنكرة، ليتحقق مشروع مروان حديد في طليعته المقاتلة، بجر الإخوان إلى الصدام المسلح مع النظام.

---

(62) إذاعة دمشق، 1980/3/23، نقلاً عن: Van Dam. The Struggle for Power in Syria، Ibid، Chapter 3

(63) البيانوني، زيارة خاصة، قناة الجزيرة، م.س.

الانغماس في العنف

ففي الفترة الممتدة بين شهري آذار/مارس وحزيران/يونيو 1980، أرسل الإخوان عناصر مقاتلة من تنظيم الأردن إلى داخل الأراضي السورية، للقيام بعمليات عسكرية تهدف إلى زعزعة النظام، وعلى الرغم من أن بعض عناصر المجموعة الإخوانية المسلحة قد تلقى تدريباً جيداً في معسكرات الجماعة في العراق، إلا أنها فشلت، وانكشف معظم أفرادها لأجهزة الأمن، وقضى كثيرون منهم نحبهم قتلى في عمليات متفرقة!.

وتزامناً مع الأحداث، صدر في 1980/6/8 القانون 49، الذي يجعل من الانتماء إلى الإخوان، والاشتراك معهم أو الترويج لآرائهم، جريمة عقوبتها الإعدام[64]، حينها وجد الإخوان أنفسهم في وضع لم يعد يحتمل تلك الازدواجية في الخطاب، خصوصاً بعد "مجزرة تدمر" الشهيرة في 1980/6/27، التي يتراوح عدد ضحاياها بين 500-1181، معظمهم من المثقفين المعتقلين من جماعة الإخوان المسلمين، والتي قامت بها وحدتان من "سرايا الدفاع" بناء على أوامر الضابط رفعت الأسد (شقيق الرئيس)، انتقاماً لمحاولة الاغتيال الفاشلة للرئيس الأسد[65].

"محا الخوف والكراهية ونهر الدماء المسفوكة أي فكرة لهدنة"[66] بين نظام الأسد والإخوان المسلمين، وبما أن الضحايا معظمهم من الإخوان[67]، فقد حاول الإخوان السيطرة على تنظيم الطليعة المقاتلة، الذي أصبح بقيادات متعددة لا مركزية متعددة الرؤوس بعد مقتل زعيمها الثاني (عبد الستار الزعيم)[68] في اشتباك مسلح في الطريق إلى دمشق

---

(64) يمهل القانون منتسبي الإخوان مدة ستة أشهر لتسليم أنفسهم، "فتقدم مئات من صغار الأعضاء، ولكن المتشددين في قلب الحركة لم يتأثروا ولم يهتزوا" (سيل، الأسد، م.س، ص533).

(65) لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، وثيقة (Document No. E/CN/4/1469 تاريخ 1981/3/4).

(66) Van Dam. The Struggle for Power in Syria، Ibid، Chapter 4.

(67) وفقاً لقيادات التنظيم فإن خسائرهم البشرية لم تتجاوز بين الستين قتيلاً في مدينة حلب في الفترة الممتدة من مارس/آذار 1979 إلى مارس/آذار 1980 سقط معظمهم خلال علمليات مداهمة، انظر: عبد الحكيم، الثورة الإسلامية الجهادية، م.س، ج1، ص59. فيما قتل في هذه الفترة مئات العناصر الإخوانية والأهالي، واعتقل الآلاف من الإخوانيين في الفترة ذاتها.

(68) آلت قيادة تنظيم الطليعة بعد مقتل الزعيم إلى قيادات متعددة، في حلب عدنان عقلة، وفي حمص عبد المعين السيد، وفي حماة هشام جمباز، وفي دمشق إلى أيمن الشريجي، كما وباقي التنظيم في الجهات الأخرى (الساحل وإدلب ودير الزور والجزيرة) يتبع واحدة من هذه القيادات.

(تقريباً) في 1979/9/21، غير أن ثقل القيادة الرئيسي كان في حلب، حيث تدور معظم الأحداث والعمليات الميدانية، والتي أصبحت تضم أكبر تجمع لقواعد التنظيم[69].

وصل الأمر بالإخوان الذين تدفق إليهم المال من كل مكان، إلى التفكير بالتفاوض المباشر مع قيادات الطليعة، التي أصبح مركزها بحكم الوقائع قيادة حلب (عدنان عقلة)، فأوفد علي صدر الدين البيانوني (الذي كان نائباً للمراقب العام وقتها) في آذار/مارس 1980 لمفاوضتهم على القبول بالانطواء تحت قيادتهم مقابل مدهم بالمال، ووضع إمكاناتهم السياسية والإعلامية والميدانية في متناولهم، ومدهم بالمقاتلين. غير أن قيادة الطليعة كانت ترى في هذه العملية نوعاً من الاستغلال، بعد أن كان الإخوان قد بذلوا جهدهم للتبرؤ من الطليعة المقاتلة وعملياتها، بدءاً من عملية المدفعية.

حمل المفاوض رسالة مكتوبة بخط منظر الجماعة سعيد حوى، موجهة إلى قائد التنظيم في حماة هشام جمباز، تضمنت إقراراً بأن الإخوان المسلمين كانوا قد عقدوا اتفاقاً مع عبد الستار الزعيم عام 1978 حول دعمه بشكل خلفي من قبل الجماعة، غير أن السلطات الأمنية عثرت عليها في أثناء إحدى المداهمات، وتلتها في الإذاعة على مسامع الجمهور، لتثبت صلة الإخوان بتنظيم الطليعة؛ فيما نفى قائد الطليعة المقاتلة في حلب (والذي أضحى ناطقاً رسمياً باسم التنظيم) بشكل قاطع أي اتفاق من هذا النوع، مذكراً بأن "الثورة" المسلحة انطلقت بغير إذن الجماعة ورغماً عنها[70].

كان شرط الطليعة في حلب وحماة الوحيد للقبول بعرض الإخوان، أن تكون قيادة العمل المسلح للطليعة التي تخوض الحرب بدمها، وليس للإخوان القابعين "وراء الحدود"، آمنين في بيوتهم مع أهاليهم، وهذا بالتأكيد ما لم يأت الإخوان من أجله![71]، فيما قبلت قيادة

---

(69) بلغت هذه القواعد في حلب خلال عام 1980 قرابة خمس وخمسين قاعدة لتضم أعضاء التنظيم. انظر: عبد الحكيم، الثورة الإسلامية الجهادية، م.س، ج1، ص63.

(70) أرسل عدنان عقلة رسالة إلى قيادة الجماعة، تشرح بشكل تفصيلي موقف الجماعة من عرض الإخوان، موقعة في 1980/6/11، ملمحاً فيها بالاتهام بالفساد المالي لقيادة الجماعة. انظر نص الرسالة في: المصدر نفسه، ج1، ص50.

(71) من نص رسالة عقلة إلى الجماعة. المصدر نفسه، ج1، ص50.

دمشق وبعض القيادات الفرعية في الطليعة في حماة بعرض الإخوان، وقاموا بمبايعتهم، فقرر الإخوان العمل من أجل "الحسم" وقلب النظام، بتصعيد العمل العسكري وتوسيعه، وبالانغماس الكامل فيه.

بدأ الإخوان العمل من أجل ذلك بتفعيل اللجان العسكرية، التي كانوا قد أسسوها بعد أبريل/نيسان عام 1979، وإعداد أنصارهم في الجيش السوري لتشكيل جيوب عسكرية في مختلف المدن، تابعة لقيادة الإخوان، وفتحوا باب التطوع للجهاد في سوريا لاستقطاب الشباب المقاتلين من محتلف أنحاء العالم، وبدأوا حملة ترويج في الإعلام وبين أتباعهم للحسم الذي اقترب وقته، وأعلن الإخوان عن قيام "الجبهة الإسلامية لإنقاذ سوريا" في تشرين الأول/أكتوبر عام 1980[72]، تمهيداً لمعركة الحسم. وأصدرت الجبهة بيان "الثورة الإسلامية في سوريا ومنهاجها"[73] في 1980/11/9، وقد عكس البيان المحتوى الطائفي السياسي لتلك الحقبة، فيما سماه "إهابة بأبناء الطائفة العلوية" من أجل "مراجعة حساباتهم" وأن "تنفض عن نفسها وصاية العناصر الفاسدة التي قادتها إلى هذا المأزق الدقيق"؛ وأن الأمور قد وصلت إلى مرحلة اللاعودة فيما يتعلق بالنظام، وأنه لن تكون هناك هدنة إلا بانهياره وذهابه إلى غير رجعة[74].

كان البيان بمنزلة إعلان رسمي عن تحول جماعة الإخوان المسلمين إلى الأصولية والعنف، حتى مع تضمنه تصريحاً بأن "الحقوق المدنية والقانونية لجميع الأقليات العرقية والدينية مصونة، وحرياتهم الشخصية مكفولة"[75]؛ فالبيان فيما يبدو يتضمن تحولاً باتجاه فكرة "الدولة الإسلامية" التي لا مكان فيها للأقليات الدينية إلا باعتبارهم رعايا وحسب، كما تضمن البيان "السياسي" تكفيراً دينياً للعلويين، فقد كان محتماً أن يستنجد في البيان بالخطاب الديني العقدي في المعركة السياسية؛ في محاولة تحشيد شعبي واسع ضد نظام الأسد.

---

(72) المصدر نفسه، وقد نشر ميثاق الجبهة في كانون الثاني/يناير 1981.

(73) وقعه كل من: سعيد حوى، وعلي صدر الدين البيانوني (المراقب العام الحالي) وعدنان سعد الدين. وحول هذه الجبهة وبيانها، انظر: Van Dam. The Struggle for Power in Syria، Ibid، Chapter 8.

(74) من نص بيان "الثورة الإسلامية في سوريا ومنهاجها".

(75) المصدر نفسه.

كان "مخطط الحسم" الذي تم الإعداد والحشد له بما يزيد عن عام ونصف للإطاحة بنظام الأسد، مبنياً على عصيان مسلح في مدينة حماة، يدعمه عصيان مسلح في الجيش، ينضم إلى المقاتلين في حماة، ويتصاعد بدخول مقاتلين متطوعين من الخارج للمساندة، غير أن الأجهزة الأمنية استطاعت كشف المخطط نهاية عام 1981، وقامت بعمليات تسريح واسعة للضباط المشتبه بهم، والقبض على العديد منهم وإعدامهم. ثم اعتقل مراسل الإخوان والمنسق بين الداخل والخارج (خالد الشامي) في كانون الأول عام 1982[76]، وسارع النظام بالمواجهة الاستباقية بحصار حماة عسكرياً، واضطر الإخوان لإعلان نفير حماة في شباط/فبراير 1982. وقد وحدت أحداث حماة الطليعة المقاتلة ميدانياً، وانضمت قيادة حلب للمشاركة في المعركة.

كانت المعركة محتومة الفشل في ظل الظروف التي أحاطت بها، وكان من المؤكد أن هذه المعركة حاسمة بالنسبة للنظام فعلاً، لكنها حاسمة لإنهاء أي معارضة مسلحة إسلامية له، فقد "كانت حماة معركة أخيرة يجب أن يكسبها أحد الطرفين؛ لأنها بطريقة أو بأخرى ستقرر مصير البلد، (...) وكان كل حزبي ومظلي وكل من أُرسل إلى حماة يعرف أن التشدد الإسلامي يجب اقتلاعه من المدينة هذه المرة، مهما كان الثمن. إن مثل هذا الفهم للمسألة على أنها الفصل الختامي في صراع طال أمده، قد يفيد في توضيح سبب شدة العقاب الذي أنزل بالمدينة، فوراء الصراع المباشر، كانت هناك عداوة قديمة متعددة الطبقات بين الإسلام والبعث، بين السني والعلوي، وبين المدينة والريف"[77].

الشتات

وقعت مجزرة حماة الرهيبة في 2-28 شباط/فبراير 1982، ودمرت المدينة على رؤوس أهلها، وأبيدت كثير من معالمها التارخية، ومسح العديد من مساجدها (بينها مسجد

---

(76) أذيعت اعترافات خالد الشامي على التلفزيون السوري، وتضمنت معلومات تتعلق بالتصادم بين الإخوان وقيادة الطليعة في حلب (عدنان عقلة)، وصلت حد التفكير باغتياله للتخلص منه! حول هذه المقابلة ومضمونها انظر:
عبد الحكيم، الثورة الإسلامية الجهادية، م.س، ج1، ص100.
(77) سيل، الأسد، م.س، ص538.

السلطان)، وراح ضحيتها بضعة عشرات من الألوف من مواطني المدينة[78]، بمن فيهم آلاف الأطفال والنساء والشيوخ.

ومع انتهاء مجزرة حماة وسحق المعارضة الإسلامية المسلحة، اقتلع النظام العمل المسلح ضده في البلاد، أما الإخوان المسلمون فقد تم "اقتلاعهم" بالاعتقالات والإعدامات، وبالأثر النفسي لقانون 49، ولم يعد لهم وجود على الأرض السورية بعد ذلك، وقد حرص النظام على مطاردتهم في الداخل حتى نهاية التسعينيات إلى ما وراء الحدود؛ وانشقت الجماعة وانقسمت على نفسها في الخارج، بعد أن توحدت في مطلع الثمانينيات، ولم يعد لهم وجود في الداخل إلا على شكل ذكرى مريرة ودامية تثير الأسى، ونتيجة للدعاية الإعلامية المكثفة التي قام بها النظام، وبالتضافر مع الخيبة التي حصدها السوريون مع القتل والسجن والتنكيل، فقد أصبح اللوم على الإخوان وتحميلهم مسؤولية ما حدث أمراً بدهياً في الداخل؛ إذ لم يجد السوريون أمام هذا الحال من يحملونهم المسؤولية سوى الإخوان أنفسهم، حتى وصلت شعبيتهم إلى الحضيض[79].

طال تأثير القمع مئات الألوف من الأسر في مختلف أنحاء البلاد، ومنذ ذلك الحين وحتى اليوم حرص النظام على تذكير الشعب بتلك الأحداث، فحرم طوال أكثر من ربع قرن -وما يزال يفعل ذلك إلى الآن- أبناء المسجونين والمفقودين والمنفيين وأقربائهم (حتى الدرجة الثالثة) من أغلب حقوقهم المدنية، وصادر لكثيرين منهم أملاكهم، التي ذهبت معظمها كغنائم استولى عليها ضباط كبار، و"إذا كان معارضون من مختلف التيارات السياسية المنظمة قد وجدوا طريقهم إلى السجن وقتها، فإن التعامل الثأري وسياسة الاستئصال كانا من نصيب الإسلاميين وحدهم، لقد ظلوا لسنوات طوال مقطوعي الصلة بالعالم الخارجي،

(78) يقدر روبيرت فيسك (وهو الصحافي الوحيد الذي قدم تقريراً من داخل مدينة حماة أثناء المجزرة) العدد بـ12 ألف. وتقدر جماعة الإخوان العدد بـ25 إلى 35 ألف أي ما يزيد عن 13 % من عدد سكان المدينة في ذلك الوقت!.

(79) حسام جزماتي، الشباب والإسلام السياسي في سوريا، مجلة الآداب، السنة 53، العدد12/11 نوفمبر (تشرين الثاني) وديسمبر (كانون الأول) 2005. م.س. ص111.

وفي ظروف من القهر الجسدي والنفسي أَخَذَت أخبارها تتسرب لتعطي مفعولها التأديبي الذي عم الثمانينيات وما زال تأثيره قائماً اليوم"[80].

وأما من تبقى من أعضاء الطليعة المقاتلة، فقد اضطروا كسائر أعضاء التنظيم من الإخوان خارج البلاد، إلى مبادلة التهم مع الإخوان حول المسؤولية وأسباب الفشل، لتنتشر في أنحاء مختلفة في الخليج والأردن والعراق وأوروبا.

المصائر: الجهاد العالمي

لا تنتهي فصول التيار الأصولي في سوريا عند هذا الحد، فثمة ما هو مهم ينتظرهم، بينما انكفأ الإخوان لمعالجة ما خلفته الأحداث وتضميد جراح الحركة، ودخلوا في حالة من السبات[81]، بعدما أصبح ملف المعتقلين السياسيين مزمناً، ومطلباً شعبياً يتطلب حله، لكن الأسد الذي تعامل معه دوماً من منظور أمني بحت، حوّله إلى "كارثة وطنية" بمعنى الكلمة[82]، فيما انصرف أعضاء التنظيم يبحثون في الأرض عن مستقبلهم، بعد أن فقدوا الملجأ، ومن وجد ملجأه بين الإخوان تكفل الإحباط بإنهاء أي تفكير بممارسة أعمال عسكرية ضد النظام، أما أعضاء تنظيم الطليعة الذين لم يبايعوا الإخوان، فذهبوا يتلاومون مع الجماعة ويتبادلون الاتهام.

عمل عدنان عقلة في العراق على إعادة بناء تنظيم الطليعة لإحياء "الثورة الجهادية" في سوريا مرة أخرى، وقد وصل التأزم مع الإخوان ذروته حداً جعل قائد تنظيم الطليعة يفتي بكفرهم، بسبب تحالفهم مع "الأنظمة الكافرة" و"الأحزاب العلمانية" و"المفاوضة مع النظام الكافر في سوريا"، وشكل "عدداً من اللجان، (مثل لجنة العقيدة)؛ لبلورة وصياغة

---

(80) المصدر نفسه.

(81) البيانوني، زيارة خاصة، قناة الجزيرة، م.س.

(82) رضوان زيادة، حدود الإصلاح السوري: آليات انتقال السلطة ورهانات التغيير (ضمن كتاب **الإصلاح في سوريا: بين السياسات الداخلية والتحولات الإقليمية والدولية**، تأليف جماعي، تحرير: رضوان زيادة، أقلام حرة، دمشق - روما، ط1، 2005م) ص104.

مجموعة أفكارها ومنهجها ومواقفها من القضايا الرئيسية، و(لجنة التنظيم): لإعادة هيكليته وأجهزته اللازمة، ولجنة الداخل للعناية بالصلات بالداخل ومستلزماته، واللجنة المالية..."[83].

دبت الحياة من جديد في الطليعة المقاتلة، التي سرعان ما أخذت تعد العدة للعودة إلى الداخل في أيار/مايو 1983. كان بين أعضائها المزدوجي الولاء (إخوان-طليعة مقاتلة) في ذلك الوقت المهندس الميكانيكي مصطفى ست مريم نصار[84]، الذي التحق بأعضاء تنظيم الطليعة المقاتلة في قيادة الشمال (مجموعة عدنان عقلة) في ذروة نشاطها في نيسان/أبريل 1980، وتلقى تدريبات عالية من قبل بعض ضباط الجيش السوري الفارين في الأردن، ليقوم بتدريب أعضاء الجهاز العسكرية للإخوان (في الأردن والعراق)، حتى كارثة حماة (1982)، حيث انتخب عضواً في اللجنة العسكرية الإخوانية، التي أوكل إليها إدارة "معركة الحسم" في حماة، برئاسة الشيخ سعيد حوى.

وعندما فشلت المحاولة واعتقل عدنان عقلة ومعظم من تبقى من الطليعة في سوريا في عملية استخباراتية ناجحة، وتبين "أن الطليعة قد دمرت فيما بعد في الخارج؛ بفعل جولة المفاوضات، وإستدراج بعض أفرادها لصلح، وتشرذم الباقين في انشقاقات فردية"[85]، وحينها بدأ ست مريم نصار التفكير الجدي في تشكيل تنظيم جهادي جديد تحت مسمى الظاهرين على الحق، ثم هاجر إلى أسبانيا، ومن هناك قادته مساعيه للإعداد والتمويل إلى بيشاور، وهناك تعرف إلى عضو التنظيم القديم "الطليعة المقاتلة لحزب الله" الدكتور عبد الله عزام في بيشاور، حيث يرأس "مكتب خدمات المجاهدين" في أفغانستان، والذي أقنعه بالانضمام إلى تجمع المجاهدين العرب؛ ليضع خبرته العسكرية التي اكتسبها في خدمتهم.

---

(83) عبد الحكيم، الثورة الإسلامية الجهادية، م.س، ج1، ص148.

(84) غير أنه سرعان ما غادر الإخوان المسلمين، احتجاجاً على دخولهم طرفاً في (التحالف الوطني)، الذي يضم أحزاباً شيوعية وعلمانية، (بينها الجناح اليميني لحزب البعث)، واحتجاجاً على "الفساد، وسوء الإدارة" لدى الجماعة، لينتقل إلى أوربا، ويلتحق بإحدى الجامعات الفرنسية لاتمام دراساته العليا (1985)، بعد أن شارك قائد تنظيم الطليعة، عدنان عقلة، في محاولة إعادة بناء الجهاد في سوريا الفاشلة. حول السيرة الذاتية لمصطفى المزيك، انظر الملف الخاص بأبي مصعب السوري، موقع التوحيد والجهاد، (الموقع الرسمي لأبي محمد المقدسي) على الوصلة الآتية: http://www.tawhed.ws

(85) عبد الحكيم، الثورة الإسلامية الجهادية، م.س، ج1، ص151.

وعلى الرغم من أن مصادر نادرة تشير إلى علاقة عبد الله عزام بالطليعة المقاتلة لحزب الله (1968-1970)[86]، إلا أن عزام أكد في كتاباته بعلاقته الشخصية بمروان حديد، ومشاركته معه في قتال الإسرائيليين مع زعيم الطليعة الثاني (عبد الستار الزعيم)، إلا أنه لا يشير إلى اسم تنظيم الطليعة المقاتلة لحزب الله[87]، لكنه كان بالتأكيد متأثراً بفكرة الطليعة الجهادية[88]، التي أسسها مروان حديد وبنى عليها فكرة الطليعة المقاتلة، والتي تقوم في جوهرها على فكرة قلة مجاهدة تقود المعركة وتعمم الثورة، وهي الأساس ذاته الذي تقوم عليها فكرة "قاعدة الجهاد" (تنظيم القاعدة) فيما بعد.

كانت الفكرة الرئيسية للدكتور عزام في الجهاد الأفغاني، هي أن تحرير فلسطين يبدأ من أفغانستان، حيث "الله عزوجل سبحانه هو الذي يدير المعركة بيده، ويرعاها بعينه"[89]، وبتعبير عزام: "أنا من فلسطين ولكن جهادي في أفغانستان لا ينسيني فلسطين، اليهود يطاردوننا، اليهود خائفون الآن من تجمع الشباب المسلم في أفغانستان، ويخشون أن تمتد هذه الروح الجهادية التي كان الفضل لله أولاً فيها ثم للشعب الأفغاني، الذي أحيا الروح الجهادية لدى العالم الإسلامي كله (...) وجدنا أرضاً مفتوحة للجهاد فذهبنا إليها"[90].

وتكتمل النظرية بالفكرة المستمدة من مروان حديد، وهي أن استعادة الإسلام تبدأ من طليعة مجاهدة، تحرر بالقوة أرض المسلمين من أعدائهم؛ لأن "الناس المسلمون تهزهم

---

(86) كان عزام عضواً في تنظيم إخوان فلسطين قد درس في دمشق بين 1962-1966 في كلية الشريعة بجامعة دمشق وحصل فيها على الماجستير عام 1971، ويبدو أن أحداث حماة التي دفعت باسم حديد إلى الواجهة، حيث شجعت على إقامة الصلة، ثم جاء جهاد فلسطين لتتوثق الصلة به، والتي بقيت مستمرة حتى اعتقاله، إذ تشير بعض المصادر إلى أن عزام كان قد زار حديد قبل يومين من اعتقاله في دمشق.

(87) انظر مثلاً: التربية الجهادية، (1992 –1413هـ)، مركز الشهيد عزام الإعلامي، بيشاور، مج3، ص117. ومما يذكره عزام عن علاقته بمروان حديد وتجربته: "تجربة مروان حديد (...) شباب كماء السماء في طهارتهم لأني رأيتهم –الله أكبر– لو رزقت منهم (500) أكون ملك الدنيا بأسرها (...) ربى الشيخ مروان حديد –رحمه الله– مجموعة منهم، تطور الأمر "كانت" مجموعة بسيطة، مروان حديد استغل الجهاد في الأردن في فلسطين: فجاء بمن استطاع إقناعه من الشباب في بلاده (...) فبدأ يرسل من بلده حماة مجموعات يتدربون معنا، ويعيشون معنا في فلسطين، وهو جاء بنفسه، وكم واجه من مشاكل وصعوبات من أهاليهم، وكم واجه من تحديات من العلماء أنفسهم، وكم لامه بعض أحبائه وأصدقائه يسير دون توقف (...) ما رأيت كعزيمة هذا الرجل (...) كان عنده مسجد تابع لبيته، المسجد يربي فيه الشباب، هؤلاء الشباب بهم وقف وعمل ثورة في حماة سنة (1964)". انظر: مقدمة في الهجرة والإعداد (د.ت)، مكتب خدمات المجاهدين، بيشاور-باكستان، ص79.

(88) انظر: عزام، عبد الله، القاعدة الصلبة (شعبان 1408، الموافق أبريل/نيسان 1988)، مجلة الجهاد، بيشاور، العدد الحادي والأربعون، نقلاً عن: عزام، عبد الله، في خضم المعركة (1989)، مكتب خدمات المجاهدين، بيشاور، ط1، ص72-73.

(89) انظر: عزام، عبد الله، قضية أفغانستان (1985)، تقرير إلى مؤتمر المساجد العالمي، مالديف (30 تشرين الثاني/نوفمبر-2 كانون الأول/ديسمبر 1985)، نقلاً عن: عزام، عبد الله، عبر وبصائر (1986)، مكتب خدمات المجاهدين، بيشاور، ط1، ص10.

(90) عزام، مقدمة في الهجرة والإعداد، م.س، ص66.

مظاهر القوة والنصر، والناس بطبيعتهم لا يدخلون في دين الله بسهولة، ولا يلتزمون دين الله بيسر، "ف"هم ينتظرون المعركة بين فئة تدفع التكاليف، وبين الطواغيت، وكلما حقق المسلمون خطوة إلى الأمام، كلما دخل فوج في دين الله، إذا جاء نصر الله والفتح عندها ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا"[91].

لا شك أن هذا التفكير المزاوج بين خبرة الجهاد الفلسطيني والخبرة السورية الطليعية كان مغرياً جداً لمصطفى ست مريم نصار، الذي أصبح يحمل لقباً جهادياً جديداً في ظل حركة جهادية تجمع مقاتلين من أنحاء العالم، ليصبح "أبو مصعب السوري" أو "عمر عبد الحكيم"، هنالك تعرف على كبار المجاهدين الأفغان العرب، بينهم أسامة بن لادن والظواهري وفقيه الجهاد الأفغاني الدكتور فضل (عبدالقادر بن عبدالعزيز). وبما أن أبو مصعب لا يحمل زاداً من المعرفة الفقهية والدينية والسياسية، ما يؤهله ليكون في صفوف القيادات الكبيرة، فقد بقي مدرباً في معسكرات المجاهدين، أو مسؤولاً لمعسكر تدريبي لا أكثر، ولم يتسلم منصباً ذي قيمة رغم قربه من زعيم التنظيم ابن لادن.

عكف أبو مصعب الذي تعرف على الشيخ عبدالقادر بن عبدالعزيز، صاحب الكتابين الفقهيين المرجعيين للجهاد الإسلامي "العمدة" و "الجامع"، على مدارسة الفقه الجهادي، ودراسة الفكر الديني، غير أنه لم يحصل من التعليم الديني ما يبوئه مكانة فقهية مرجعية لطالما طمح إليها، ولما لم يحظ بأهمية في تنظيم القاعدة، سافر إلى بريطانيا ليساعد بخبرته التنظيمية في سوريا وأفغانستان "قاري سعيد الجزائري" في تأسيسه ل"الجماعة الإسلامية المسلحة"، فمكث الشيخ في لندن، وعمل مع الخلية الإعلامية الداعمة للجهاد الجزائري.

عاد إلى أفغانستان؛ ليؤسس "معسكر الغرباء"، في قاعدة "قرغة" العسكرية في كابل بالتعاون مع وزارة دفاع الطالبان، (تعرض هذا المعسكر إلى تدمير الطائرات الأميركية بالكامل في الهجوم الأميركي على أفغانستان إثر أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001) و"مركز

(91) عزام، مقدمة في الهجرة والإعداد، م.س، ص53.

الغرباء للدراسات الإسلامية والإعلام"، الذي كان يُصدر مجلة "قضايا الظاهرين على الحق"[92].

وعلى الرغم من الأهمية الكبيرة التي تتضمنها مؤلفات أبومصعب فيما يخص الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين، ورواية مجموعة عقلة من الطليعة للأحداث، إلا أن أياً من كتبه لم يكن يتضمن فكراً تنظيرياً يؤهله لموقع ريادي في الفكر الجهادي الحركي للقاعدة، باستثناء كتابه "دعوة المقاومة الإسلامية العالمية" (2005) الذي يعتبره كتاب العمر، فقد ضمنه خلاصة نظريته في الجهاد بالاستناد إلى تجربته الطويلة في هذا المجال[93]، ونظّر فيه لتأسيس مقاومة إسلامية عالمية ضد الهيمنة الأميركية الصليبية والصهيونية، وتحالفهما في العالم، بما يعني ذلك من إسقاط للأنظمة "العميلة المرتدة" في العالم الإسلامي، وإقامة دولة الإسلام الجامعة للأمة[94]، غير أن إلهاب هذه الثورة يأتي عبر خلق "مناخ جهادي ثوري "يصل فيه المسلمون إلى القناعة بالتضحية والسير في طريق الجهاد المسلح في سبيل الله"[95] عن طريق "طلائع المقاومة الناشئة"[96] في أنحاء العالم الإسلامي، وتوحيد جهودها.

وبغض النظر عما إذا كانت الفكرة ليست جديدة، إلا أنها قامت بمحاولة بلورة نظرية للجهاد المسلح للقاعدة، انطلاقاً من تجربة سوريا ونظريتها في الطليعة المقاتلة، وعملياً تمثل هذه الفكرة امتداداً لفكر القاعدة، التي دشنت عولمة الجهاد نظرياً بإعلان "الجبهة العالمية لمحاربة الصليبية واليهودية" عام 1998، وعملياً بعملية 11 أيلول/سبتمبر 2001.

---

(92) أبو مصعب (السيرة الذاتية)، موقع التوحيد والجهاد، م.س.
(93) انظر: عبد الحكيم، عمر (أبو مصعب السوري)، دعوة المقاومة الإسلامية العالمية، د.ن، د.ت، 2005، ج1، ص6.
(94) المصدر نفسه، ج2، ص114.
(95) المصدر نفسه، ج2، ص1083.
(96) المصدر نفسه، ج2، ص1111.

جذور الجهاد المعولم

يعود التفكير بعولمة الحركة الجهادية الإسلامية إلى وقت مبكر نسبياً، فيما يخص الحركة الإسلامية السورية، فقد بدأت التنظير للفكر الجهادي في مطلع السبعينيات عبر سعيد حوى، النسخة الإخوانية للتنظير الفكري، التي جاهد أبو مصعب السوري في محاكاتها.

بدأ حوى تنظيره للجهاد العالمي في كتابه "نحو خطوة إلى الأمام على طريق الجهاد المبارك"، الذي ظهرت طبعته الأولى مطلع السبعينيات، على أساس أن هدف الجهاد هو "إقامة دولة الله"(97) أولاً، من قبل المسلمين "في العالم كله، الذين يجب أن يكونوا كتلة واحدة"(98)، و"جماعة واحدة، وحزباً واحداً"(99)، وثانياً حتى يحققوا "السيطرة على العالم؛ لمصلحة العالم، "ل" أن الجماعة الإسلامية الحق إذا حكمت هذا العالم فإنها وحدها تحمل هذا العالم على صيغة العدل الكامل في إطار الحق الشامل (...) "فما" عدا ذلك فإن العالم سيبقى محكوماً بدوائر من الظلم والاستغلال والتحكم والقهر الحاقد"(100)، فالهدف من الجهاد "إخضاع العالم لكلمة الله إنقاذا للإنسان وتحريراً للإنسانية من الطغيان"(101)، والذي يجب أن يبدأ من العالم العربي حيث من "بلاد الشام"! وبعدها "كل شعوب العالم ان تجد مشقة في الالتفاف حول الجسم العربي"(102)! وهكذا يمركز حوى أيضاً نظريته حول مبدأ "الطليعة".

بدت نظرية حوى في هذا الكتاب غامضة قليلاً، فعاد في عام (1987) في كتابه "جند الله تخطيطاً" ليبلور جزءاً منها وليرسم "الهيكل التنظيمي لحركة إسلامية عالمية واحدة"(103)

---

(97) حوى، سعيد، من أجل خطوة إلى الأمام على طريق الجهاد المبارك (د.ت). مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1979، ص7.
(98) المصدر نفسه، ص13.
(99) المصدر نفسه، ص25.
(100) المصدر نفسه، ص15.
(101) المصدر نفسه، ص34.
(102) المصدر نفسه، ص147.
(103) حوى، سعيد، جند الله تخطيطاً (1995). مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، ص64.

تدمج كل التنظيمات الإسلامية والحركات المنتشرة في العالم الإسلامي في تنظيم واحد بمثابة تجميع لها، مع احتفاظها بأساسها التنظيمي[104]، بحيث تعبئ الطاقات للجهاد ضد الأنظمة التي "تريد استئصال الإسلام"[105] دون غيرها، وتنهض بمهمة "أستاذية العالم"[106] والدعوة الإسلامية فيه، والعمل من أجل أمن العالم انطلاقاً من مبدأ أن الأمة جزء من أمن العالم[107]. ومع أن الكتاب يشهد تراجعاً في الفكرة الجهادية لصالح الفكرة الدعوية، ومن فكرة تمثيل الحركات الإسلامية للإسلام إلى فكرة تمثيل الحكومات للإسلام، ويتضح في مؤلفه نزوع قطري مرتبك مع نزعة عالمية، ومن هذا المنطلق ينتقد حوى، وبالتأكيد على ضوء تجربته "الجهادية" في سوريا، فكرة أن على الحركات الإسلامية أن تقاتل في كل مكان وفي كل ظرف، فلا بد أن يكون القتال خيار الضرورة حيث لا يكون ثم خيار غيره[108].

لقد تأثر حوى كثيراً بأبي الأعلى المودودي الذي زار حماة، وزاره حوى في عام 1982 في باكستان، وأثرت فيه أحداث حماة وأجواؤها، كما لعبت كتاباته دوراً مهماً في انتشار الفكر الجهادي في صفوف الإخوان، الفكر الذي مهد لانتقال قواعد الإخوان إلى الطليعة المقاتلة بانتماء مزدوج، وبالرغم من أنه لم يمارس عملاً جهادياً مسلحاً قط، إلا أنه كان يطمح إلى قيادة هذا النوع من العمل ونيل شرفه دون الاشتراك الفعلي فيه![109].

(104) المصدر نفسه، ص67.

(105) المصدر نفسه، ص80.

(106) المصدر نفسه، ص101.

(107) المصدر نفسه، ص126.

(108) المصدر نفسه، ص134.

(109) حوى، سعيد، جند الله تخطيطاً (1995)، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، ص64.
عند تشكيل مجلس عسكري من رؤساء أجهزة وكوادر عسكرية شابة من الجماعة لقيادة معركة الحسم، أصر الشيخ سعيد حوى -وفقاً لإحدى الروايات غير المؤكدة- على رئاسته. وكان غالب أعضاء المجلس والقيادة ترى أنه يجب أن يرأسه أحد الضباط العسكريين، الأمر الذي أغضبه، وجعله يعتصم في منزله. إلى أن وافقوا على رئاسته له ترضية له!

خاتمة

تشكل التيار الأصولي في حركة الإخوان المسلمين تحت تأثير ظروف وأحداث سياسية واجتماعية معقدة، وتمثل فكرة "الطليعةالمقاتلة" أو قاعدة الجهاد فكرة رئيسية كان لها تأثيرها في فكر عبد الله عزام الجهادي (العضو السابق في تنظيم الطليعة المقاتلة لحزب الله)، ومن خلال عبد الله عزام ولدت فكرة القاعدة ورؤيتها العالمية للجهاد، وتشكلت مصائر التيار الأصولي، أحد الحلقات المهمة في فهم التاريخ الفكري للقاعدة والجهاد العالمي[110]، خصوصاً وأن مجند خلية هامبورغ التي قادت تنفيذ عملية 11 سبتمبر (حيدر الزمار) كان من أعضاء تنظيم الطليعة أيضاً.

وإذا كانت فكرة الطليعة المقاتلة جوهرية في الفكر الجهادي السوري، وقد شكلت أحد الجسور نحو الجهاد العالمي، فإن مصدرها يرجع إلى التأثر باليسار وفكرة "الطليعة الثورية" الماركسية، ولعل التكوين اليساري والمناخ العائلي اليساري أيضاً لمروان وعائلته، منحه هذه الفكرة، والتي وجد نفسه مشدوداً لها.

(110) حوى، سعيد، جند الله تخطيطاً (1995)، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، ص64.
مازالت علاقة التيار الأصولي السوري الذي نما في منتصف الستينات بالحركة الجهادية العالمية أمراً مهملاً، انظر مثلاً الدراسة التي أعدتها مؤسسة راند قبل ثلاث سنوات:
Rabasa، Angel. Beyond al-Qaeda: The Global Jihadist Movement (2006)، RAND Corporation، CA (USA).

الإسلاميون السوريون وغواية "الجهاد" في العراق

رزان زيتونة(*)

في الوقت الذي كان الشبان العرب من مختلف دول المنطقة، يتقاطرون إلى أفغانستان للمشاركة في "الجهاد" ضد الاحتلال السوفياتي، طيلة عقد الثمانينيات من القرن الماضي، كان الشباب السوري ممن يؤمن بالعقيدة الجهادية، يخوض معركته الخاصة في بلاده. ولم يكن "الجهاد" السوري آنذاك، نتيجة للمد الجهادي الذي استوطن أفغانستان، والمدعوم من قبل أنظمة عربية وغربية عدة، بقدر ما كان نتيجة لأوضاع داخلية ذات صلة بالتطورات السياسية المحلية.

(*) محامية وكاتبة. نائب مدير مركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان. سوريا.

تأسس تنظيم "الطليعة المقاتلة"، الخارج من عباءة جماعة الاخوان المسلمين السورية، في الستينيات من القرن المنصرم، وهو العقد الذي شهد وقوع عدد من الصدامات مع السلطة، بدأت بالتوسع منذ منتصف السبعينيات، انتهاء بمواجهة شاملة مع جماعة الاخوان المسلمين، انتهت في النصف الثاني من العقد اللاحق، بحصيلة تقدر بعشرات آلاف القتلى والمفقودين والمعتقلين، وبتصفية التنظيم داخليا بشكل كامل.

ويعتبر أبو مصعب السوري[1]، أحد أعضاء تنظيم الطليعة المقاتلة سابقا، وأحد منظري التيار الجهادي العالمي لاحقا، أن غياب الإيديولوجيا الجهادية هو من أهم أسباب فشل "التجربة الجهادية" في سوريا آنذاك.

ففي كتابه "ملاحظات حول التجربة الجهادية في سوريا"، يقول "السوري" إن "من أهم أسباب انتكاسة التجربة الماضية، أن المواجهة كانت محصورة في نخبة من الشباب محدودة العدد، وكانت مساهمة الأمة المسلمة في الشام، وهم أهل السنة كشعب، محدودة إجمالاً، والعجز عن إيضاح نظرية جهادية ثورية وجملة أهداف واضحة على الصعيد الإيديولوجي، وضحالة الوعي السياسي والثوري، وانخفاض مستوى العلم الشرعي إجمالا، وعدم التمكن من بلورة الفكر الجهادي الخاص، وتقديمه للقواعد المجاهدة والجماهير المؤيدة في الداخل والخارج، كفكر واضح مستقل، تلخصه مجموعة من الأهداف والشعارات"[2].

انتهى عقد الثمانينيات بما مورس فيه من عنف عار من قبل السلطة، إلى القضاء على أي تنظيم سياسي مستقل، إسلامي أو غير إسلامي، وسيطرة مطلقة على المجتمع، عبر أجهزة أمنية متعددة غير محدودة الصلاحية، ومدعومة بإعلان حالة الطوارئ المستمرة

---

(1) أبو مصعب السوري، يسمى أيضا بعمر عبد الحكيم، وهو من مواليد حلب1958، واسمه الحقيقي مصطفى الرفاعي الست مريم، وكان قد التحق عام 1980 بتنظيم الطليعة المقاتلة الذي أسسه مروان حديد، لكنه فرّ من سوريا إثر بوادر فشل الطليعة في معركتها مع النظام وأعلن انفصاله عن تنظيم الاخوان المسلمين، ذهب إلى أفغانستان عام 1987 حيث تعرف بأسامة بن لادن وانتسب إلى تنظيم القاعدة. اعتقل أبو مصعب السوري على يد السلطات الباكستانية في نوفمبر/تشرين الثاني 2005. لمزيد من التفاصيل عن أبو مصعب السوري من وجهة نظر جهادية يمكن مطالعة "منتديات البراق الإسلامية" http://alboraq.info

(2) الشيخ أبو مصعب السوري، ملاحظات حول التجربة الجهادية في سوريا. منشور على موقع الشيخ أبو مصعب السوري http://www.abomosab-s.110mb.com وأيضا موقع منبر التوحيد والجهاد http://www.tawhed.ws

منذ عام 1963، ومنظومة من القوانين والقرارات الاستثنائية كالقانون 49 لعام 1980، الذي يحكم بالإعدام على كل منتسب لجماعة الإخوان المسلمين، والمحاكم الميدانية العسكرية.

وفيما انتقلت قيادة جماعة الإخوان المسلمين إلى المنفى، فإن عدداً ممن بقي على قيد الحياة، وتمكن من الهرب من عناصر الطليعة المقاتلة، انضم إلى الجهاد الأفغاني ضد السوفيات.

لكن سوريا، وخلافاً للعديد من الدول العربية، لم تعرف فيما بعد ظاهرة عودة الأفغان العرب إلى دولهم عقب إنهاء الاحتلال السوفياتي لأفغانستان، وما تبع ذلك من تحول العمل الجهادي إلى داخل الدول، التي صدّرت أولئك المجاهدين، وضد أنظمتها الحاكمة، فلم يكن وارداً عودة عناصر جهادية سورية في ظل حظر أمني صارم على أي نشاط سياسي، فكيف إذا كان إسلاميا وذا طابع جهادي؟

وهكذا لم تعرف سوريا خلال التسعينيات نشاطا جهاديا يذكر، واقتصر الأمر على بعض المجموعات الصغيرة غير المنظمة من الشبان اليافعين، المتأثرين بالفكر الجهادي الذي بدأ طريقه إلى العالمية، مع فتح جبهات البوسنة والشيشان، وتأسيس "الجبهة العالمية لقتال اليهود والأميركان" في فبراير/شباط عام 1998.

وكان أبو مصعب السوري قد أصدر بتاريخ 22-6-2000 بمناسبة وفاة الرئيس الراحل حافظ الأسد، وتولي نجله بشار الأسد السلطة في سوريا، بيانا صدر بعنوان: "إلى أهل السنة في الشام في مواجهة النصيرية والصليبية واليهود"، وفيه يدعو إلى "الجهاد" ضد النظام السوري، مقدماً عددا من النصائح حول الطريق الذي يجب أن يسلكه هذا "الجهاد".

وقد عبر أبو مصعب في البيان عن خيبة أمل واضحة بسبب إعراض الناس في سوريا عن "الجهاد" "وأعلم أن كثيرا منهم قد رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها، و سيرفضون

هذا الكلام بل سينتقمون ممن يدعو إليه، وأعلم أن كثيرا من علماء السوء ومشايخ الضلال وعميان البصيرة، سيصرفون الناس عن هذا الكلام".

وهو يشكو فراغ الساحة السورية واللبنانية من النشاط الجهادي خلال أكثر من عقد ونصف من الزمن: "والمراقب للأوضاع في لبنان وسوريا خلال السنوات الأخيرة من عام 1986 إلى عام 2000 يرى كيف أخمدت بذور المقاومة لدى أهل السنة، حيث لم يعكر صفو الركود المقيت الذي فرضه العلوية النصيرية إلا حركة تمرد مسلح حصلت في منطقة طرابلس السنة في لبنان، حيث كانت مجموعة من شباب السنة تعد العدة لجهاد العلوية النصيرية والنصارى، فكشف تنظيمهم وأجبروا على تلك المعركة غير المتكافئة، لتفاجأ السلطة العلوية النصيرية السورية، والنصرانية اللبنانية أن التنظيم يضم شباباً سوريين ولبنانيين تربوا على فهم حقيقة الصراع الطائفي في الشام وفهموا أبعاده رحمهم الله"[3].

والجدير بالذكر أن علاقة أبو مصعب السوري بتنظيم القاعدة تبقى علاقة ملتبسة، وهو ما يرجح أن دعوته إلى اعتبار سوريا "أرض جهاد" قد لا تعكس بالضرورة استراتيجية القاعدة في ذلك الوقت، التي استمرت على صعيد الممارسة لسنوات لاحقة، تتخذ من سوريا أرض عبور إلى العراق وليست أرض جهاد[4].

وعقب أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001، التي أعطت زخما منقطع النظير للفكر الجهادي وتنظيماته، ومع دخول الإنترنت إلى سوريا، وما وفره من سهولة

---

(3) من بيان أبو مصعب السوري إلى "أهل السنة في سوريا ولبنان وبلاد الشام خاصة" بتاريخ 22-6-2000، عن الموقع الإلكتروني للشيخ أبو مصعب السوري. والمقصود ب"حركة التمرد" المذكورة أعلاه. ما بات يعرف بأحداث الضنية مطلع عام 2000 والتي اشتبكت فيها مجموعة أصولية مسلحة مع الجيش اللبناني.

(4) يصنف أبو مصعب السوري استخباراتيا على أنه من أبرز العقول المدبرة في تنظيم القاعدة، وهو ما نفاه أبو مصعب باستمرار. في ديسمبر/كانون الأول 2004، أصدر أبو مصعب السوري بيانا ينفي فيه الاتهامات الأميركية له بأنه من المؤسسين الرئيسيين لتنظيم القاعدة، ومن كبار مساعدي أسامة بن لادن، ومن بين كبار المخططين لهجمات 11 أيلول/سبتمبر الإرهابية، وأنه ساهم في التخطيط لعمليات نسف قطارات مدريد في آذار/مارس 2004، وأنه يعمل بالتنسيق مع أبو مصعب الزرقاوي في العراق. وقد نفى أبو مصعب السوري أية علاقة له بهجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ونسف قطارات مدريد، كما نفى أن يكون يعمل مع الزرقاوي، كما أقر أنه انتسب لتنظيم القاعدة وعمل فيها حتى عام 1992، والمشاركة في الجهاد الأفغاني ضد السوفيات، ودعم الجهاد الجزائري، ومن ثم مبايعة الملا محمد عمر في أفغانستان، وحركة طالبان.

التواصل مع العالم الجهادي الافتراضي، تكثفت الاعتقالات في أوساط ما يسمى بالإسلاميين المتشددين، ما بين عام 2000 و2002، حيث اعتقل العشرات من هؤلاء، من بينهم شاكر العبسي، زعيم تنظيم فتح الإسلام لاحقا.

ومع اقتراب احتلال العراق (2003)، كانت الأجواء تشحن على الأصعدة كافة، رسميا وإعلاميا وشعبيا، باتجاه صناعة واستقبال موجة الجهاديين الجدد، لم تكن أية صعوبات لتطرأ على عملية التجييش تلك، وكانت الساحة ممهدة على مختلف المستويات وجاهزة لاستقبال الغاضبين من استباحة الغرب "الكافر" للأراضي المسلمة، أو امتهان الغرب "الإمبريالي" للكرامة العربية، لا فرق.

الشيخ والسياسي: تبادل الأدوار

في أواخر شهر آذار من عام 2003، دعا الشيخ أحمد كفتارو مفتي سوريا آنذاك، المسلمين في أنحاء العالم كافة إلى "استخدام كل الوسائل الممكنة في هزيمة العدوان بما في ذلك العمليات الاستشهادية ضد الغزاة المحاربين الأميركيين والبريطانيين الصهاينة" في العراق، وأكد أن "مقاومة الغزاة المحاربين فرض عين على كل مسلم ومسلمة، ويقع على أهل العراق أولا ثم الأقرب فالأقرب حسب الحاجة"[5]. وقد اعتبر هذا النداء خاصة في الأوساط الشبابية الشعبية، بمثابة "فتوى للجهاد" في العراق.

وبتاريخ 13-6-2003، ألقى الشيخ المعروف، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، خطبة تحت عنوان "الجهاد ماض إلى يوم القيامة"، وفيها اعتبر أن "الجهاد فريضة، ولم تتجلَّ أسباب فريضتها في عصر من العصور كما تجلت في هذا العصر، أيها الإخوة! موجبات الجهاد تدعو كل مسلم أن ينهض فيؤدي الواجب الذي أناطه الله عز وجل بعنقه، ما وَسِعَه السبيلُ إلى ذلك، أرض العراق أرض إسلامية، وها هي ذي محتلة، ولكن الشعوب الإسلامية

(5) عن موقع الجزيرة نت www.aljazeera.net تاريخ 27-3-2003.

لا يزال فيها خير، لا يزال فيها هياج، ولا تزال تنشد نشيد الجهاد، ولا تزال تبحث عن نافذة تتسرب منها إلى حيث تجاهد في سبيل الله، على هؤلاء المسلمين أن يتجهوا من أي نافذة فتحت أمامهم، فتح أمامهم ليقاتلوا في سبيل الله، على أن يسيروا على أرض صلبة، وطبق خطة رشد، وألا تكون الأمور سائرة بشكل عشوائي، فيقع المسلمون من جراء ذلك في نقيض ما يهدفون إليه، لئن كان قادة العالم العربي والإسلامي قد مسخوا، فتحولوا إلى كتل من الذل والمهانة تتحرك ما بين شعوبها؛ فإن الشعوب لا تزال تنبض بنبضات الإيمان، بنبضات التوجه إلى الأجر العظيم الذي ادخره الله عز وجل للمقاتلين"[6].

ولم يكن من غير مغزى أن توجه تلك الخطب الحماسية من قبل رجال دين عرفوا بولائهم للسلطة، والتزامهم بتوجهاتها السياسية، فقد عملت السلطة طوال سنوات على تقريب بعض الرموز الدينية، ومنحها صلاحيات واسعة، من أجل استقطاب الشارع الديني وترسيخه، ودفع فئات أكثر إلى الاندراج ضمنه، كان ذلك يوفر بديلا آمنا عن النشاط السياسي والثقافي، الذي جرى احتكاره من قبل السلطة بشكل كامل، طالما أنه يكرس الابتعاد عن الخوض في الشأن العام، وطالما أنه يكرس السياسات الرسمية ويدعمها[7]، حتى أصبح المجتمع المدني الذي جرى تدميره إلى حد بعيد، يكاد يكون محصورا بالأطر الدينية الرسمية وحدها.

ووفقا لإحصاءات نشرت على موقع وزارة الأوقاف السورية، حتى نهاية عام 2007، كان يوجد 840 معهداً لتحفيظ القرآن في سوريا، 117 مدرسة دينية، 18 معهدا دينياً، بالإضافة إلى 17192 مسجداً وأكثر من 600 مسجد قيد الإنشاء، حتى نهاية عام 2006[8].

---

(6) عن موقع الشيخ البوطي على شبكة الانترنت http://www.bouti.net

(7) على سبيل المثال، في إحدى محاضراته، يقول الدكتور البوطي "أنا الآن عندما أعزف على هذا الوتر (دعم الوحدة الوطنية) يأتي من يبكي ويقول: أنا مضام، أنا أعاني من كذا، وكذا، قريبي في الخارج منذ سنوات لم يتح له إلى الآن أن تكتحل عيناه بمرأى بلده ووطنه سوريا. نعم، الآخر يقول: فلان من أقاربه في السجن. وقد أمضى مدته وأنفذ حكمه ولم يطلق سراحه بعد. الآخر يقول لي: كذا وكذا. الواقع أنني أستطيع أن أحاجه، وإذا كان الشعور الإسلامي نامياً بين جوانحه سيقتنع. أقول له: صحيح. لكن يا أخي اطو مصلحتك الجزئية الشخصية في سبيل مصلحة الأمة. الآن إن نجحت الخطة الأميركية الصهيونية والله قريبك وأنت وبلدك كلها يذهب. ممكن أن أقول له هذا الكلام، وأحاكمه إلى قرارات الشريعة الإسلامية: الأخذ بسلم الأولويات. نضحي بالتحسينيات في سبيل الإبقاء على الحاجيات. نضحي بالحاجيات في سبيل الإبقاء على الضروريات"... موقع الدكتور البوطي على شبكة الانترنت. كلمة الشهر. قضية الحريري وعلاقتها بمخطط القضاء على الإسلام. ديسمبر/كانون الأول 2005.

(8) الإحصاءات على موقع وزارة الأوقاف السورية www.syrianawkkaf.org

وفي المقابل، حتى نهاية عام 2007، كان يوجد حوالي 1236 جمعية أهلية، 541 منها جمعيات خيرية ذات طابع إسلامي[9].

وبالتزامن مع ذلك، اشتهر شيخ عرف باسم أبو القعقاع، واسمه الحقيقي محمود قول آغاسي، بخطبه النارية التي كان يلقيها من على منبر مسجد العلاء بن الحضرمي في حي الصاخور الشعبي في مدينة حلب، والتي كانت توزع على الأقراص الليزرية، ويدعو فيها إلى الجهاد ضد أميركا، بل إن أفلاماً مصورة عديدة أظهرت أبو القعقاع وهو يدرب شباناً، يرتدون زياً عسكرياً مرقطاً، على الألعاب القتالية في المسجد[10].

ولم يكن من الصعب استمالة شرائح واسعة من الشباب السوري إلى ذلك الخطاب المتشدد، والذي فضلا عن كونه أصبح معولما وعابرا للقارات، يسترسل في سرد مظالم الغرب، ودعمه المستديم لأنظمة الاستبداد، وعجزه حينا وتواطئه أحيانا أكثر ضد المشاكل الإقليمية العالقة كقضية فلسطين، ما أعطى مصداقية للخطاب الإسلامي المتشدد، الذي ادعى مواجهة تلك المظالم، انطلاقا من مقولة صراع الحضارات، بالتزامن مع انحسار المد الاشتراكي والشيوعي، الذي ترك الساحة خالية للعنف الثوري الجديد، إسلاميا هذه المرة.

كما شكل ذلك الخطاب إلى حد بعيد مخرجا للأجيال الجديدة، التي تعيش أزمة هوية ووجود، في ظل حظر كامل على محاولة تلمس طريقها، وتحديد هويتها، خارج إطار

---

(9) موقع سوريا الغد شبه الحكومي http://www.souriaalghad.net، الجمعيات الخيرية تلخص النشاط الاجتماعي، منشور بتاريخ 12-2-2009، الكاتب: سها مصطفى. وتفصيلا، في عام 2007 بلغ عدد الجمعيات الخيرية في دمشق 158 من أصل 422 جمعية، منها 30 جمعية أدبية فقط و53 جمعية علمية. في ريف دمشق كان هناك 103 جمعيات خيرية من أصل 157، من بينها ثلاث جمعيات علمية و9 فنية وأدبية. في حمص وصل عدد الجمعيات الخيرية إلى 40 من أصل 101 جمعية منها واحدة فقط علمية و9 فنية وأدبية. إدلب ليس فيها أية جمعية علمية أو أدبية أو فنية وانما 18 جمعية خيرية من أصل 28 جمعية مختلفة. الرقة تحتوي جمعيتين أدبيتين فقط من أصل 16 جمعية منها ثمان جمعيات خيرية. الحسكة لا يوجد فيها أية جمعية علمية أو فنية وانما 7 جمعيات خيرية من أصل 19 جمعية مختلفة الاهتمامات. دير الزور فيها 13 جمعية خيرية من أصل 25 جمعية منها جمعية واحدة علمية وواحدة أخرى أدبية. وفي محافظة السويداء يوجد 11 جمعية خيرية من 34 جمعية منها جمعيتان أدبيتان و..صفر جمعية علمية. في درعا هناك جمعية واحدة أدبية و11 جمعية خيرية. في طرطوس 31 جمعية خيرية من 50 جمعية منها اثنتان أدبيتان و..صفر جمعية علمية. اللاذقية 51 جمعية خيرية من أصل 92 جمعية ، وبالمقابل لا تحتوي سوى 7 جمعيات أدبية، وجمعية واحدة علمية، أما القنيطرة فهي لا تحتوي جمعيات أدبية أو علمية وانما 18 جمعية خيرية من أصل 23 جمعية.

(10) وقد صدرت في خريف 2003 فتاوى من جماعات جهادية في العراق بهدر دمه. زعمت أن دوره إنما كان دور المصيدة الأمنية لمئات الشباب الذي صدق دعواه فضلا عن فساده المالي تحت غطاء جمع التبرعات للمجاهدين. وقد اختفى أبو القعقاع عقب هذه الفتاوى، ليظهر بعد ذلك وقد شذب لحيته وارتدى بذلة رسمية، وأخذ يظهر على شاشات الفضائيات العربية –ومن بينها السورية– باعتباره داعية إسلامياً متنوراً، قبل أن يجري اغتياله بتاريخ 28-9-2007. وقد تبنت جماعة "التوحيد والجهاد في بلاد الشام" عملية اغتيال أبو القعقاع.

الأدلجة الرسمية المرفوضة على نطاق واسع. وكان للدعوات التي تتيح للشباب الانخراط في هوية جمعية موحدة، وتحت خطاب مقبول مبدئيا على نطاق واسع، وباسم رفع المظالم وإزاحة من تسبب بها داخليا وخارجيا، كان لها أن تجد صدى بالتأكيد، في ظل تصحر سياسي وحظر أي نشاط عام سلمي يدعو للتغيير.

مقاومة أم جهاد؟!

في تلك الأثناء، توجه عشرات الشبان السوريين "للجهاد" في العراق بدون أية مساءلة قانونية، بالتزامن مع عبور مئات الشبان العرب عبر الحدود السورية إلى العراق، وحتى منتصف نيسان/ أبريل 2003 فقط، أعلنت "لجنة نصرة العراق" التي تأسست في مدينة حلب، أسماء سبعين مواطنا سوريا قتلوا في المعارك المحتدمة في العراق[11].

لكن لم يكن الخطاب الديني المتشدد هو وحده السائد في ذلك الوقت، تقاسم الخطابان القومي والإسلامي أدوار التجييش ضد الاحتلال الأميركي للعراق والدعوة لمجاهدته أو مقاومته. حتى بعض أحزاب وشخصيات المعارضة القومية تبنت تلك الدعوات بالحماسة نفسها، التي كانت للخطاب الإسلامي، فعلى سبيل المثال، لجنة نصرة العراق وفلسطين في حمص في بيانها بتاريخ 20-3-2003، طالبت الحكومة السورية ب"إبقاء الحدود السورية العراقية مفتوحة أمام المواطنين من الجهتين، سواء كانوا من اللاجئين أو المتطوعين، بعد أن دعت المواطنين إلى "مقاومة العدوان الأميركي الصهيوني البريطاني على العراق بكافة الوسائل المتاحة، واعتبار جميع القوات المشاركة في العدوان في حالة حرب على الأمة العربية كلها"[12].

---

(11) وبيان لجنة نصرة العراق في حلب في أبريل/نيسان 2003. منشور على:

http://hem.bredband.net/b153948/ngcms30.htm

(12) موقع صحيفة الشرق العربي، برق الشرق، http://www.asharqalarabi.org.uk/paper/s-akhbar-bayanat.htm وانظر أيضا على الموقع نفسه بيان (لتفتح كل الحدود لمواجهة العدوان، ولتعلن المقاومة الشاملة للقوات المعتدية الغازية)، صادر بتاريخ موقع صحيفة الشرق العربي، برق الشرق، http://www.asharqalarabi.org.uk/paper/s-akhbar-bayanat.htm وانظر أيضا على الموقع نفسه بيان (لتفتح كل الحدود لمواجهة العدوان، ولتعلن المقاومة الشاملة للقوات المعتدية الغازية)، صادر بتاريخ 20-3-2003 عن اللجان العربية السورية لنصرة العراق والدفاع عنه، وتلك اللجان في معظمها تشكلت من شخصيات منخرطة في التيارات القومية من المعارضة السورية.

ويلاحظ أن معظم الشبان السوريين الذين تطوعوا للانضمام إلى المقاومة في العراق بداية احتلاله، لم يكونوا حاملين للفكر السلفي الجهادي، بقدر ماكانت تقودهم أفكار هي خليط من القومية والإسلامية، مما يعني أنهم ذهبوا "للمقاومة" وليس "للجهاد".

ويروي أحد الشبان الذي غادر إلى العراق بعيد احتلاله بأيام، أنه اتفق مع مجموعة من سبعة أشخاص، بعضهم أصدقاء قدامى، والآخرون تعرفوا بهم فيما بعد، كان أكبرهم يبلغ من العمر 25عاما. خمسة منهم من أرياف دمشق واثنان من جنسيات عربية، ولم يكن أي منهم "متدينا"، وإنما "أردنا الانضمام للمقاومة في العراق"[13].

هذا الشاب وثلاثة ممن كانوا معه، عادوا إلى سوريا بعد أشهر، يشكون من سوء المعاملة التي تلقوها على يد العراقيين! فيما فقدوا أثر زملائهم. ويروي شاب آخر من مدينة الرقة، أن "العديدين ممن توجهوا إلى العراق في تلك الفترة، كانت تقودهم مشاعر قومية، وكانوا يجدون في ساحة العراق بديلا عن فلسطين، التي سدت أبوابها في وجههم لتحريرها!"[14].

ومعظم من بقي حيا من هؤلاء، عاد أدراجه إلى سوريا بعد أشهر، من غير أن يساءل أمنيا، لكن بعضهم جرى استدعاؤهم والتحقيق معهم في فترات لاحقة، وخاصة مع بداية عام2004، حيث أخذت حملات الاعتقال في أوساط ما يسمى بالإسلاميين الجهاديين تتكثف على نحو كبير، بسبب الضغوط الغربية على سوريا، فيما يتعلق بضبط حدودها مع العراق، وانحسرت موجة "المقاومين" لصالح "الجهاديين".

(13) لقاء مع شاب فضل عدم ذكره اسمه. من ريف دمشق. عمره 17 عاما عندما انضم "للمقاومة" في العراق. رجع من هناك بعد بضعة أشهر بعاهة مستديمة.

(14) لقاء مع شاب من مدينة الرقة فضل عدم ذكر اسمه. على علاقة بعدد ممن توجهوا إلى العراق في بداية الاحتلال.

سوريا "أرض جهاد"

بعد أشهر وبالتحديد بتاريخ 27-4-2004، أوردت وكالة الأنباء السورية "سانا" وقوع اشتباك في مدينة دمشق، بين مجموعة مسلحة وصفت بالإرهابية، وعناصر الأمن، في عملية هي الأولى من نوعها في سوريا، منذ بداية العهد "الجهادي" الجديد، مع ولادة تنظيم القاعدة ومثيلاتها.

وحتى الخطاب الديني الرسمي انقلب على نفسه. فعلى سبيل المثال، بتاريخ 3-12-2004، مع اشتداد الحملة التي قادتها السلطة ضد من يتهمون بمحاولة الالتحاق بـ"الجهاد" في العراق، خصص الشيخ البوطي خطبة الجمعة للحديث عن التكفيريين، معتبرا أن أحد أسباب عدم انتشارهم في سوريا هو "سهر المسؤولين على تنظيف هذه البلدة من هؤلاء.." داعيا إلى "تعقب هؤلاء الذين لا يبالون بالنيران التي تلتهم بنيان هذه الأمة..".

لكن التطورات الميدانية في العراق، فيما خص تنظيم القاعدة ومثيلاتها، كانت تلقى صدى لدى عشرات الشبان الذي أرادوا الانضمام إلى صفوفها، خاصة عبر الدعاية الإعلامية الضخمة، التي اعتادت وأتقنت بثها حول يومياتها الجهادية، بشكل خاص عبر الانترنت.

وعلى الرغم من الرقابة الصارمة على استخدام شبكة الانترنت في سوريا، لا يعدم الأفراد وسيلة للدخول إلى المواقع المحظورة، ومن بينها بطبيعة الحال، المواقع الجهادية. لكن لم يلحظ نشاط واسع لمنتديات أو مواقع سورية، تهدف إلى ترويج الفكر الجهادي، وتجنيد أتباع جدد، سواء فيما يتعلق بالجهاد الداخلي أو في العراق.

وكان من أبرز تلك المواقع، "منبر سوريا الإسلامي" الذي انطلق عام 2005، وكان يحرض على الجهاد في سوريا، وما لبث أن جرى تغيير اسم الموقع في يونيو/حزيران من العام

نفسه، إلى منبر الشام الإسلامي، وبعد ذلك بفترة وجيزة تم تغييره مرة أخرى إلى "منبر المسلم" "لكي يصبح المنتدى عاماً لجميع المسلمين، ولكي نبتعد عن التسميات الإقليمية، ولكن سوف يبقى اهتمام الموقع في مكتبته بالوضع في الشام بدرجة رئيسية"، وفقا لرسالة المشرف على المنبر.

ويظهر من الالتباس الحاصل في تحديد هوية هذا المنبر عبر نسبه إلى لإسلام أو للشام الطبيعية أو لسوريا، أن القائم عليه أنجز ذلك بمبادرة شخصية، وبغير تنسيق أو مشورة مع جماعات أصولية متمرسة، وربما يكون قد تلقى نصحا فيما يتعلق بذلك فيما بعد، دفعه إلى تغيير اسم الموقع مرتين.

وقد درج الموقع على إصدار نشرة شهرية، توحي هي الأخرى إلى درجة كبيرة بفردية هذا النشاط، وتقلقل هويته، فهو ينشر مقالات لمشايخ السلفية الجهادية، ممن هاجموا النظام في كتاباتهم، ويعود إلى فترة الثمانينيات ليبجل بعض رموزها، وينشر بيانات حقوقية تتعلق بانتهاكات حقوق الإنسان في سوريا، بمن فيهم معتقلو الرأي والمعارضة الديموقراطية العلمانية، جنبا إلى جنب مع كتابات أصولية، تنتقد بشكل عنيف تلك المعارضة، بما فيها جماعة الإخوان المسلمين، فيذكر الموقع أنه "ليس العتب على العلمانيين ممن يزعمون أنهم يهتمون بحقوق الإنسان، وإنما العتب على من يُحسبون على الاتجاه الإسلامي من الإخوان المسلمين، عندما يتصدرون وسائل الإعلام، يتشدقون ويتماجدون بثوب لم يلبسوه، ممثلين بشخص مراقبهم "علي البيانوني" .. حيث هذا المذكور لم يدع شيوعياً ملحداً .. ولا زنديقاً مرتداً .. إلا ويُظهر حزنه وشفقته ودعمه وتأييده له .. ويسلط الضوء على قضيته ومحنته مع النظام الطائفي البعثي -ليظهر للأعداء أنه ديموقراطي ووطني ومن دعاة الوحدة الوطنية- إلا عدنان عقلة ومن معه من الأخوة المجاهدين .. لم يُشِر قط إلى محنتهم .. ولا إسمهم .. وما يتعرضون له من معاناة في غياهب السجون .. وكأنهم ليست لهم حقوق أو حرمة تُصان"[15].

(15) نشرة المنبر الإسلامي رقم 7، تاريخ 26-1-2007.

وحتى هذا الموقع، ورغم تركيزه على الفكر الجهادي والترويج له، لم يكن يدعو للمشاركة في الجهاد، سواء داخل سوريا أم في العراق، حتى أن النشرة الصادرة بتاريخ 26-1-2006، تقدمت بـ"نصيحة لأصحاب العمل الجهادي في سوريا" مفادها "التريث" في العمل الجهادي في سوريا، إلى حين الانتهاء من التحقيق الخاص بمقتل رئيس وزراء لبنان السابق رفيق الحريري!! نظرا لأن أميركا وإسرائيل لا ترغبان بإسقاط النظام، حيث "ستصبح الأراضي السورية امتدادا للجبهة العراقية.."، وتنصح النشرة المجاهدين بالتريث إلى حين تبين نتائج التطورات في التحقيق في مقتل الحريري، وبناء على ذلك يتحرك المجاهدون!

مصادر أخرى للإيديولوجيا الجهادية!

ترتكز معظم أدلة الاتهام ضد المعتقلين على خلفية محاولة دخول العراق للجهاد، على ثلاثة أمور، ما يصادر لدى المعتقل من كتب دينية، وأقراص ليزرية لعمليات جهادية مختلفة أو خطب لرجالات القاعدة، بالإضافة إلى "النيَة"! من مثل: "المدعى عليه.. تعرف إلى المدعوم خلال تردده على الجامع، وصار يشاهد عنده أشرطة جهادية وعمليات للقاعدة، واتفق معه على دخول العراق للقتال ضد الأميركان.."[16].

وبكلمات أخرى، فإن معظم هؤلاء ممن حاولوا أو اتهموا بمحاولة الدخول للعراق لذلك الهدف، لم يكونوا منخرطين ضمن جماعات أصولية عنفية، سواء في الداخل، أو على علاقة بجماعات مماثلة في الخارج.

وكانت سوريا قد نفت أوائل يونيو/حزيران 2005 أي وجود لتنظيم القاعدة على أراضيها، وقال وزير الداخلية السوري آنذاك غازي كنعان خلال اجتماع للجنة الأمم المتحدة المكلفة بمكافحة الإرهاب: "ليس هناك على الإطلاق أي نشاط للقاعدة أو لحركة طالبان

---

(16) من قرار اتهام شاب اعتقل في ديسمبر 2004 على خلفية نيته الذهاب إلى العراق للجهاد. حكم عام 2007 بالسجن سبع سنوات.

في الأراضي السورية"[17]. غير أنه بعد شهر واحد، وفي يوليو/تموز2005، أعلنت السلطات السورية أن قوات الأمن ضبطت مجموعة تكفيرية تطلق على نفسها اسم "جند الشام للجهاد والتوحيد" المرتبطة بتنظيم القاعدة، إثر صدام مسلح معها أدى إلى مقتل عدد من أعضائها[18]. وقد تتالى الإعلان رسميا (أوبشكل شبه رسمي عبر وسائل إعلام مقربة من السلطة)، عن عدد من الاشتباكات مع جماعات متشددة عنفية خلال الأشهر والسنوات اللاحقة، وفي مناطق مختلفة من سوريا.

وبعد أقل من عامين، قال مسؤولون سوريون إن قوات الأمن السورية قتلت عشرات الأشخاص يشتبه في أنهم "متشددون إسلاميون" منهم كثيرون مرتبطون بتنظيم القاعدة[19]. وكان أن لاقت تلك الجهود ثناء أميركيا، حين أشاد الجيش الأميركي في العراق في نوفمبر/تشرين الثاني 2007 بمساهمة سوريا وإيران في خفض العنف في العراق. و صرح قائد القوات الأميركية في العراق الجنرال ديفيد بترايوس بأن تسلل المقاتلين الأجانب الذين يعملون لحساب تنظيم "القاعدة" تراجع بمقدار الثلث، بفضل "التحرك الأشد حزما" لسوريا[20].

ويرجح في الوقت نفسه أن ما أعلن عنه من عمليات إرهابية وقعت داخل الأراضي السورية خلال السنوات القليلة الماضية، هي على الأغلب من عمل مجموعات صغيرة ومنعزلة، ليست ذات امتداد داخلي أوإقليمي ودولي، تتبنى الفكر القاعدي، لكن لا علاقة لها تنظيميا بها، ولعل ما يدلل على ذلك ضعف خبرتها الذي تبدى في "بدائية" العمليات التي قامت بها، أدوات وتخطيطا وتنفيذا، واحتمال كونها مخترقة أمنيا، ما ساعد على إفشالها جميعا من قبل الأجهزة الأمنية[21].

---

(17) 07/06/05 CNN
(18) 11/07/05 CNN

(19) وكالات، منشور في موقع جريدة الوطن القطرية بتاريخ 3-5-2007.
(20) أ ب ، و ص ف ، رويترز 22-11-2007.
(21) جدير بالذكر أن بعض المراقبين أوالمحللين في أوساط مختلفة، شككوا بتلك العمليات، واعتبروها فبركة أمنية، أو على الأقل مخترقة أمنيا. ونرى من جهتنا عدم جدوى نقاش هذا الرأي، لأن العبرة ليست فيما إذا كانت جهة محلية أوإقليمية ما قد شجعت أوفبركت أوباركت مثل هذه العمليات لأسباب بعينها، بل العبرة في وجود أشخاص لديهم القابلية لحمل مثل ذلك الفكر، وتنفيذ مثل تلك العمليات، بغض النظر عن أن يكونوا قد استخدموا عن غير علم من قبل جهات معينة.

يستثنى من ذلك العملية التي نفذت في دمشق في منطقة القزاز بتاريخ 27-9-2008، وأسفرت عن مقتل 17 شخصا، وإصابة العشرات وفقا للرواية الرسمية، واتهم منفذوها بالانتماء إلى فتح الإسلام، وتنوعت جنسياتهم مابين سوريين وعرب. وهو مانفاه تنظيم فتح الإسلام في بيان تناقلته وسائل الإعلام، اتهمت فيه النظام السوري بفبركة روايات، وإجبار بعض الموقوفين على الإدلاء بها أمام الكاميرات[22].

وكان اسم سوريا قد تردد كثيرا مع اندلاع أحداث نهر البارد في لبنان، حيث ظهر عدد من السوريين والمعتقلين السابقين في السجون السورية بين عناصر وقياديي حركة "فتح الإسلام"، من مثل شاهين الشامي، المتحدث الإعلامي للتنظيم خلفا للدوسري، وشاكر العبسي زعيم الحركة.

ومع ذلك لا يمكن الحديث عن نشاط قاعدي في سوريا، ولعل ذلك يعود إلى أن سوريا لا تزال في نظر تنظيم القاعدة، "أرض نصرة لا أرض جهاد"، حيث أن التيار الجهادي بحاجة إلى سوريا مستقرة هادئة، تكون منطلقا له إلى أرض "الجهاد" في العراق، خصوصاً مع صعوبة ضبط الحدود السورية العراقية، والتجاذبات السياسية الإقليمية التي قد تدفع بعض الأطراف إلى الحفاظ على هذه الورقة في يدها.

ومن جهة أخرى، فمن شأن اليد الأمنية الحديدية التي يُعرف بها النظام السوري، أن تعجل في القضاء على الجماعات الجهادية وتمزقها وتضعفها، في حال قررت مباشرة العمل في الأراضي السورية.

(22) صحيفة النهار اللبنانية، 2008/11/11.

الخارطة الجهادية في سوريا

ومن المتابعة لقضايا عشراتِ المعتقلين على خلفية "سلفية جهادية، يمكن تقسيم هؤلاء إلى فئتين:

الأولى: ممن يتهمون بالانتماء إلى تنظيم محدد، كالتبليغ والدعوة، أوجند الشام، أوالتكفير والهجرة، أوالقاعدة، وهم يشكلون نسبة ضئيلة من بين من حوكموا أو يحاكمون حاليا، وذلك بناء على مايتوفر بين أيدينا من معلومات مبنية على بيانات المنظمات الحقوقية، ولقاءات أجريناها مع عدد من المحامين، الذين ترافعوا في مثل هذه القضايا، وقرارات الاتهام التي استحصلنا عليها وقمنا بدراستها.

ولعل تنظيم جند الشام للدعوة والجهاد، هو الأكثر أهمية هنا، نظرا لما نسب إليه من القيام ببعض العمليات الإرهابية على الأراضي السورية. وتحدث الإعلام الرسمي عن أهداف هذا التنظيم، التي تشمل "تهيئة مواقع في دمشق وما حولها للعمل المستقبلي، وتأمين مستودعات ودفن السلاح، واستخدام جزء منه للعمل الحالي، وإرسال مجاهدين من أفراد الجماعة إلى خارج سوريا للتدريب والعودة" وأن أهداف هذا التنظيم "لا تقف عند حدود سوريا التي قسموها إلى مناطق خمس، يسمون كل منها إمارة إسلامية، لها أميرها وهيكلها التنظيمي الكامل، بل لهم برنامج يطول لبنان والأردن والعراق ومصر ودولاً أخرى..."[23].

وكانت صحيفة "لوفيغارو" قد أشارت في 2005/12/7 "أن أصوليين جزائريين رحّلتهم السلطات السورية، كشفوا عن اتصالات تمت على أكثر من مستوى بين تنظيم "الجماعة السلفية للدعوة والقتال" الذي أصبح يعمل لاحقاً تحت لواء تنظيم القاعدة، وبين تنظيم "جند الشام"، الذي ينشط في لبنان وسوريا لتنفيذ سلسلة اعتداءات في أوروبا". لكن

---

(23) جريدة الثورة الرسمية، 12-6-2005 .

بعض التحليلات يذهب إلى عدم وجود علاقة بين "جند الشام" في سوريا، والتنظيم الذي يحمل اسما مشابها في لبنان، وأن تأسيسه في سوريا يعود إلى "أبو عمر"، الذي نشط في قرية مضايا في منطقة الزبداني قبل مقتله، حيث شهدت تلك المنطقة اعتقالات كبيرة خلال السنتين الماضيتين.

كذلك فإن عددا محدودا جدا من المعتقلين، اتهم بصلات مع تنظيم القاعدة. وهؤلاء إما كانوا قد سلموا إلى سوريا من دول غربية (مثل ماهر عرار والزمار وكلاهما لم يثبت عليه صلات بالقاعدة)، أوأنهم من جنسيات عربية مختلفة، بالإضافة إلى أفراد محدودي العدد من سوريا.

أما المجموعة الثانية: وتتشكل من الأغلبية العظمى من المعتقلين، فينسب إليها حمل الفكر السلفي الجهادي، أوالسلفي الوهابي، أو"الانتساب إلى الحركة السلفية الجهادية" وفقا للتوصيف القضائي الأكثر استخداما لهذه التهم. وهؤلاء بدورهم ينقسمون إلى قسمين:

الأول: أولئك الذين اتهموا بنية الذهاب إلى العراق (أوأفغانستان في بعض الحالات) بتهيئة أنفسهم للجهاد جسديا (عبر التمارين الرياضية والتدرب على السلاح) أوعملياً بتهيئة ظروف السفر والتنسيق من أجل الخروج إلى أرض الجهاد... الخ.

الثاني: من يستند اتهامهم إلى مجرد حمل الفكر السلفي الجهادي.

وكما سبق ذكره،فغالبا ما تكون أدلة الاتهام بحق هؤلاء، ما يصادر لديهم من كتب تسوق لهذا الفكر، وأقراص ليزرية تعرض لعمليات إرهابية في الشيشان والعراق وأفغانستان، بالإضافة إلى اعترافاتهم الأولية أمام أجهزة الأمن، والتي ينكرونها حين يصلون إلى المحكمة لانتزاعها منهم تحت التعذيب والإكراه أثناء التحقيقات الأمنية.

ورغم وجود أعداد تقديرية لهؤلاء لدى منظمات حقوق الإنسان، يصعب القول إنها تمثل العدد الفعلي لمن حاول حقيقة دخول العراق للجهاد، ذلك أن كثيرين منهم ينكرون أية صلة لهم بقضايا الجهاد، خصوصاً وأن الاعتقالات غالبا ما تكون بصفة جماعية، تشمل معارف وأصدقاء مشبوهاً بهم حتى أوسع الدوائر، وفي ظل غياب ممة علنية وعادلة لهؤلاء، تصعب الموازنة بين الضبوط الأمنية المنتزعة تحت التعذيب، وبين أقوال المتهمين المنكرة غالبا لما وجه لهم أمام محكمة أمن الدولة الاستثنائية[24].

من ناحية أخرى، لا يعرف العدد الفعلي للسوريين الذين توجهوا إلى العراق بالفعل "للجهاد" ضد الاحتلال الأميركي، وتتضارب الأرقام الخاصة بذلك بين التقارير المختلفة.

في الدراسة التي أعدها الباحث الإسرائيلي روفين باز، عن المقاتلين الأجانب في العراق عام 2005، وشملت 154 مقاتلا قتلوا في العراق، حصلت سوريا على نسبة 10،4 % بـ16 مقاتلاً.

وفي يونيو/حزيران 2005، ذكر تقرير إخباري لشبكة (NBC) أن مسؤولاً في الجيش الأميركي حدد أكبر عشرة بلدان لمنشأ المقاتلين الأجانب في العراق، مدرجا سوريا من بينها، لكن هذا المسؤول لم يزود عدد المقاتلين من كل دولة. بينما ورد في تقرير أنتوني كوردسمان ونواف عُبيد من مركز الدراسات الدولية والاستراتيجية، أن سوريا حصلت على نسبة 18 % بـ550 مقاتلا.

وفي ديسمبر/كانون الأول 2005، قام الباحث الأردني مراد الشيشاني باستخدام معلومات مستقاة من مصادر على شبكة الإنترنت، من أجل تقييم جنسية المقاتلين المرتبطين

(24) لمزيد من التفاصيل عن تلك المحكمة ومحاكمات الإسلاميين أمامها: تقرير بعيدا عن العدالة، محكمة أمن الدولة العليا في سوريا، منظمة الهيومان رايتس ووتش، فبراير/شباط www.hrw.org.2009 ويرد في التقرير أنه "قد توسعت محكمة أمن الدولة كثيراً في محاكمتها للإسلاميين، وغابت عنها الخطوط الفاصلة بين اعتناق وإبداء آراء دينية أصولية -وهو ما تحميه أحكام القانون الدولي- والقيام بأعمال فعلية يجب تجريمها، **مثل التورط في أعمال العنف، والأفراد الذين لا يزيد نشاطهم عن** اعتناق آراء سلفية، ولا يحرضون على العنف، ويلتزمون بقوانين الدولة، يجب ألا يتعرضوا للملاحقة القضائية" ص3. كما انتقد التقرير ما أسماه "الاتهامات الفضفاضة ضد المشتبهين "السلفيين، موردا أمثلة من عدة قضايا لمعتقلين يحاكمون أمام هذه المحكمة. لمزيد من التفاصيل الصفحات 34-39.

بـ "القاعدة" في العراق، ومن خلال الاستشهاد بقائمة تضم 429 من الجهاديين السلفيين الذين قتلوا، معطيا السوريين نسبة 13 % .

ومن خلال الاستشهاد بالإحصائيات التي أصدرتها القوات المتعددة الجنسيات في العراق في أواخر عام 2005، استنتج الكاتب الأميركي آلان كروغر، أن معظم المقاتلين كانوا سوريين.

وبعد ذلك بسنتين، استشهدت صحيفة «لوس أنجلس تايمز» بـ«الأرقام الرسمية للجيش الأميركي»، فذكرت أن 15 % من المقاتلين جاء من لبنان وسوريا.

وتكشف الوثائق التي عثرت عليها قوات الاحتلال الأميركية في مدينة "سنجار" الواقعة على الحدود العراقية-السورية في أكتوبر/تشرين الأول 2007، وتغطي الفترة مابين 2006-2007، أن سوريا حصلت على نسبة 8،2 % بـ49 مقاتلاً من أصل أكثر من 600 سجل تفحصتهم الدراسة[25].

وتظهر دراسة عينة من أكثر من 500 معتقل على خلفية سلفية جهادية، مابين عامي 2003-2008، ضمن قوائم المعتقلين السياسيين في سوريا، الصادرة عن المنظمات الحقوقية السورية، أن أكثر من 150 منهم ينحدرون من أرياف دمشق (مضايا، الزبداني، التل، قطنا، قرى غوطة دمشق...)، وتحصل منطقة الجزيرة، حلب، ادلب وحمص وأريافها على نسب متقاربة بمعدل 60 معتقلا للمدينة الواحدة.

كانت منطقة الجزيرة، ومحافظتا حلب وادلب، هي المناطق التي تشهد اعتقالات مكثفة في فترات مختلفة، بينما معظم الاعتقالات في المناطق الأخرى المذكورة أعلاه، تمت

(25) مقاتلو القاعدة الأجانب في العراق 1-6 -نظرة أولى في سجلات سنجار، مشروع هارموني، مركز مكافحة الإرهاب، في كلية ويست بوينت العسكرية. جريدة الجريدة الكويتية، دراسة نشرت على ست حلقات بدءا من 24-2-2008.

على شكل حملات شملت مجموعات كبيرة من المعتقلين في تاريخ محدد وضمن قضية واحدة. فمثلا اعتقالات عربين في ريف دمشق في يونيو/حزيران 2006، واعتقالات حمص خريف 2007، وهكذا.

وبالتالي يلاحظ أن الاعتقالات في أغلبيتها العظمى، تتركز في الأرياف والضواحي المحيطة بدمشق، بينما يشكل المعتقلون من دمشق المدينة، نسبة قليلة جدا وتكاد تكون نادرة. وما يجمع بين تلك الأرياف والضواحي، إما عاملا الفقر والتهميش، أو -بالإضافة إلى ذلك أو في معزل عنه- البيئة الاجتماعية والثقافية المنغلقة. كما يظهر أن نسبة الاعتقالات في المدن تزداد في محافظات أخرى، معروفة ببيئتها الأكثر محافظة وانغلاقا، مثل ادلب وحلب ومنطقة الجزيرة.

أما الشريحة العمرية التي تشملها فئة المعتقلين، فمن بين 259 معتقلا توفرت معلومات حول أعمارهم، كان 120 من الشريحة العمرية 18-28 سنة وقت اعتقالهم، و92 في عقد الثلاثينات والباقي أربعين وما فوق.

أما عن التأهيل العلمي، فقد تنوعت الشريحة إلى حد بعيد، من الأمي الذي لا يقرأ ولا يكتب، إلى طالب الجامعة. ومن العامل في الأعمال العضلية إلى الطبيب والمهندس.

ووفقا لمعتقلين سابقين التقيناهم، قضوا فترات متفاوتة مع المعتقلين على خلفيات إسلامية متشددة، فإن هناك قسما لا يمكن اعتباره (جهاديا) على الإطلاق. هم سلفيون، لكن لا يؤمنون بالفكر الجهادي التكفيري، ولم يقوموا بأي فعل مخالف للقانون، بعضهم لم يقم حتى بالدعوة إلى ما يعتقدونه، وقد اعتقلوا فقط لأن أسماءهم وردت بطريقة ما أثناء التحقيق مع آخرين، بعضهم الآخر اعتقلوا فقط لأن لحيتهم طويلة! وقد اعتبر ذلك دليل إدانة ضدهم، مثل هؤلاء لا يتدخلون في السياسة، ولا يكفرون الحكام، ويشعرون بظلم رهيب لأنهم يعتقلون ويحاسبون على معتقداتهم التي لا تضر الآخرين بشيء".

كانت معظم الاعتقالات تجري بشكل جماعي، من غير أن يعني ذلك وحدة حال لدى أعضاء المجموعة فيما يتعلق بالخلفية الفكرية ودرجة التشدد.

قال أحد المعتقلين السابقين: "في المجموعة الواحدة يمكن أن نجد تكفيريين وغير تكفيريين، بمعنى أنه لا يمكن الإطلاق على الأفراد الذين يعتقلون ويحاكمون كمجموعة أنهم يمثلون مجموعة بالفعل، تحمل الفكر نفسه. في كثير من الأحيان نجد في المجموعة الواحدة أشخاصاً لم يتعرفوا إلى بعضهم قبل الاعتقال. في إحدى المجموعات (12 معتقلا) هناك أشخاص لا يسلمون على بعضهم البعض نتيجة اختلاف أفكارهم". "البعض يكون متشددا تجاه الخارج فقط، بمعنى الرغبة في "الجهاد" في العراق مثلا...هناك عامل ديني وتعبوي يلعب دورا في هذه الإطار، ونتيجة لذلك، فمعظمهم لا يستوعبون لماذا تم اعتقالهم أصلاً، وما المشكلة أو الخطأ في "الجهاد" في العراق".

أما عن المتشددين تجاه الداخل، أي المؤمنين بجواز القيام بعمل عنفي مناهض للسلطة، أو أهداف غربية داخل الدول العربية والإسلامية، يرى معظم من التقينا بهم أنهم يشكلون قلة قليلة. وأن البعض تولد لديه هذا التشدد بعد دخوله السجن وليس قبل ذلك. وأنه حتى هؤلاء المؤمنين بالعنف الداخلي "يرون أنه غير مُجد على الأقل في الوقت الحالي، وإذا تم التطرق أثناء النقاش إلى مسألة العنف الداخلي، نجد معظمهم ينتقدونه، بدون أن يعني ذلك أنهم لا يكفرون النظام الحاكم، المسألة هنا هي مسألة موازنة بين المصلحة المرجوة والمفسدة المتوقعة، فهم يرون أنه إذا حدثت عمليات إرهابية في سوريا، فستؤدي إلى زيادة قمع النظام ومحاربة المسلمين "الملتزمين" دون تمييز، وهذه المفسدة أكبر من المصلحة المتوقعة من العملية. وبالتالي فالامتناع عن الفعل المادي لدى هؤلاء المؤمنين بالعنف الداخلي، ليس بسبب عدم شرعيتها -من الناحية الدينية- بالنسبة لهم، وإنما بسبب التخوف من النتائج".

والملاحظ أيضا، ضعف "الثقافة" الشرعية لدى معظم أولئك المعتقلين: "من يتمتعون بهذا العلم وهذه الخبرة هم قلة في المجمل، ويكون سلوكهم عادة متوازناً أكثر حتى لو كانوا من المتشددين".

يقول آخر "إن معظم هؤلاء المعتقلين من صغار السن، في أول مرحلة الشباب، ويمكن بسهولة من خلال النقاش مع الكثير منهم ملاحظة افتقارهم إلى الثقافة حتى الفقهية منها، بعضهم مثلا كان يتحدث عن المطرب "محمد عبده" بالاستناد إلى ما سمع عنه من الآخرين فقط. كثيرون يتبنون ما يسمعونه من آخرين يثقون بهم، وإذا ناقشتهم بأفكارهم يعجزون عن الدفاع عنها".

"مثلا، إن قُتل موظف في هيئة إغاثة أو قتل صحافي، ليس أمرا مقبولا بحد ذاته لدى الكثيرين، بل هم مقتنعون بأن مثل هذه الأعمال لها ما يبررها، يقولون، أكيد أن موظف الإغاثة أو الصحافي كان يتجسس لصالح الأميركان وإلا لما قامت الجهة المعنية بقتله، بمعنى أن الثقة المطلقة ببعض الأشخاص أو الجهات تشكل مرجعية فكرهم أكثر من أي شيء آخر".

و"بشكل عام، إذا عرف المرء كيف يحاورهم بأسلوبهم، يمكن تغييرهم ، كثيرون يكون موقفهم نتيجة حنق وعواطف غاضبة تجاه إسرائيل وأميركا، بمعنى أنها عوامل نفسية أكثر منها فكرية".

من ناحية أخرى، يجمع من التقينا بهم، على أن السجن والظروف المحيطة به، بدءاً من كيفية الاعتقال مرورا بالتحقيق والأحكام الصادرة عن المحاكم الاستثنائية، وانتهاء بالاختلاط الذي يجري بين المعتقلين من مختلف التيارات الإسلامية، تترك أثرها غالبا على المعتقلين.

يقول أحد المفرج عنهم: "هناك مثلا مجموعة مكونة من أكثر من عشرين شابا، لم يكونوا متشددين حقاً في بداية فترة اعتقالهم، بعضهم كانت لديه رغبة للذهاب إلى العراق، لكن مع الوقت انجذب معظمهم إلى التيار التكفيري الذي يمثله بعض المعتقلين".

ويضيف آخر "السجن فرصة سانحة لاستقطاب العديد من الشبان إلى الفكر المتطرف، وهناك حالات لا يمكن تعميمها، تتمثل في ارتهان بعض المعتقلين المعتدلين إلى معتقلين آخرين متشددين، في الأوقات التي تكون فيها الزيارات ممنوعة، وذلك لحاجتهم للمساعدة المادية والمعنوية في غياب التواصل مع العائلة". "كما يعمل السجن وظروفه السيئة خاصة في مراحل التحقيق الأولى، على توليد آثار سلبية جدا لديهم، ما يزيد في حدة تطرف المتطرفين وتغيير المعتدلين نحو الأسوأ".

وفيما يتعلق بأمور التنظيم: "بعض المجموعات منظمة تنظيما بسيطا، كحلقات دروس أو جلسات مشتركة، في حالات قليلة يوجد أمير للجماعة، وفي حالات نادرة يوجد تدريب بدني أو تدريب على السلاح ممن كانوا ينوون الذهاب للعراق، لكن القسم الأكبر غير منظم، مثلا يعتقل شخص كان في العراق أو يريد الذهاب إلى هناك، ويكون قد عرض الفكرة على آخر، والآخر يتحدث بها إلى آخرين، لدى الاعتقال يعتقل الجميع، من أراد الذهاب بالفعل، ومن تحدث بالموضوع ومن سمع به. كثيرون معتقلون بشكل فردي، لمشاهدة فيلم "قرص ليزري" عن الشيشان أو أفغانستان، أو حيازة كتاب غير مسموح، أو الدعوة للفكر السلفي، حتى لو كان لا يدعو لـ أو يعتزم الجهاد"[26].

(26) المقتطفات السابقة من تحقيق للكاتبة بعنوان: متطرفون ضحايا تطرف، موقع الرأي الالكتروني، 20-4-2006 www.arraee.com

خاتمة

لم يتوجه السوريون بإرادتهم الحرة إلى العراق لنيل شرف "المقاومة" أو "الجهاد" ضد الاحتلال الأميركي، حيث لا تتشكل الإرادة الحرة في أجواء من القمع السياسي والأدلجة القسرية ومحاربة التفكير الحر على الصعد الاجتماعية والثقافية والسلطوية جميعا، ولا في ظل تبادل الأدوار بين الشيخ والسياسي الرسميين، مدعوما بسياسة إعلامية تغذي هذا الاتجاه وتبجله.

ومع ذلك، لا يمكن تضخيم حكاية الجهادية السورية وإعطائها أكبر من حجمها المحدود وغير محدد المعالم، حتى الآن على الأقل، سواء على الصعيدين الاجتماعي والثقافي، فلا يزال المجتمع السوري من أكثر المجتمعات انفتاحا والأقل تعصبا، إذا ما قورن بجيرانه الأقربين، وأن الحلول الأمنية المتبعة حتى الآن، فاقمت الظاهرة ربما، بمراكمة المزيد من المظالم وانتهاك الحقوق.

وجدير بالذكر أن محاولة جرت خلال السنتين الأخيرتين لتطبيق مبدأ "المناصحة" المتبع في سجون بعض الدول العربية، كالمملكة العربية السعودية، داخل سجن صيدنايا العسكري، الذي يضم العدد الأكبر من المعتقلين الإسلاميين في سوريا. لكن، ووفقا لبعض المعتقلين السابقين، فإن تلك المحاولة لم تلق أي صدى لدى المعتقلين، نظراً لأن من أوكلت لهم المهمة لمساجلة المعتقلين، كانوا يعدون في رأي هؤلاء، من "مشايخ السلطة" وممن لا يقام لهم وزن شرعي في نظرهم، بينما يرى نشطاء حقوقيون أن ما قبل خطوة المناصحة، يجب أن يكون تحسين ظروف أولئك المعتقلين، ورفع المعاناة التي تقع على كواهلهم وعائلاتهم على السواء، إن عبر الممارسات التي تجري أثناء التحقيق من تعذيب وإساءة معاملة، إلى منع الزيارات والمحاكمات غير العادلة وسواها.

كتاب:
ملاحظات حول التجربة الجهادية في سوريا

تأليف: أبو مصعب السوري

قراءة: هيئة التحرير

يستمد هذا الكتاب" ملاحظات حول التجربة الجهادية في سوريا" لأبي مصعب السوري[1] -والمنشور على موقع "منبر التوحيد والجهاد"- أهميته من مؤلفه، كما يستمده من موضوعه، حيث يعد مؤلفه واحدا من أبرز المنظرين استراتيجية الجهادية المقاتلة وشبكة القاعدة، وواحداً من أبرز منظري الجيل الثالث لها، رغم أن جذوره الفكرية الأولى تمتد لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا، وتنظيم الطليعة المقاتلة، إلا أنه بعد تركه سوريا ومشاركته في الجهاد الأفغاني ضد السوفيات، صار يحتل مكانة متميزة في المرجعيات الفكرية والاستراتيجية، وليس الفقهية، للقاعدة.

(1) هو مصطفى عبدالقادر مصطفى حسين. ولد في حلب عام 1958، وفيها درس الهندسة الميكانيكية. ويعرف أيضاً باسم "عمر عبدالحكيم" راجع في ترجمته جريدة الشرق الأوسط. 2004/11/20. وكذلك منبر التوحيد والجهاد.

يبدو من قراءة هذا الكتاب، وغيره من كتب أبي مصعب السوري، أن اهتماماته الفكرية أعمق بكثير من اهتماماته الفقهية، خاصة إذا قسناها بالجيل الأول من منظري القاعدة، أمثال أبي محمد المقدسي، وأبي قتادة الفلسطيني، وعبد القادر بن عبد العزيز قبل مراجعاته المتأخرة، بل تكشف كتابات أبي مصعب السوري، المنشورة على شبكة الإنترنت، من الوهلة الأولى، أننا لسنا أمام فقيه تقليدي أو عالم ديني، ولكن أمام منظر استراتيجي، كما يلاحظ، في كثير من الأحيان، قلة أو انعدام الآيات القرآنية والآثار النبوية، وضعف الاستناد الفقهي ولغة الإنشاء الديني، وحضور التخطيط الاستراتيجي، والدروس التاريخية في فضاء المواجهة بين الأنظمة وجماعات مجابهتها.

والكتاب الذي بين أيدينا يكشف عن هذا الأمر بوضوح، فهو ليس قراءة في تاريخ من الصراع الدموي بين النظام السياسي في سوريا والجماعات الجهادية فيها فقط، ولكن يمثل- كذلك- محاولة لاستخلاص الدروس والعبر من هذه التجربة، لأجل مسار واستراتيجية الجماعات الجهادية المعاصرة، قطرية أو أممية كانت، في مواجهتها مع أعدائها الأقربين أو الأبعدين، حيث جعل من التجربة الجهادية السورية بالخصوص عبرة لغيرها من التجارب الجهادية الجديدة والوليدة، بعد مرحلة الجهاد الأفغاني، والتي يسميها كما عنون كتابه الأشهر "دعوة المقاومة الإسلامية العالمية".

ينقسم الكتا ب لثلاثة مباحث أو فصول مرتبة كما يلي:

1 - ملاحظات حول التجربة الجهادية في سوريا ككل.

2 - ملاحظات حول تجربة الطليعة المقاتلة.

3 - ملاحظات حول تجربة الإخوان المسلمين.

وهو يتحرك في هذه الفصول بهدف الكشف عن أسباب فشل إعطاء الدروس للحركات الجهادية الجديدة.

أولا: ملاحظات على التجربة الجهادية في سوريا

أخذ أبو مصعب السوري على التجربة الجهادية السورية عددا كبيرا من الملاحظات، كان من أهمها في رأينا غياب الاستراتيجية والتخطيط الشامل المسبق، حيث رأى أن خطاب المواجهة والصراع مع النظام أتى من غير تخطيط كامل، وتشرذم المخلصين المجاهدين في تنظيمات شتى وولاءات شتى، كما يؤكد أبو مصعب السوري على عجز التيارات الإسلامية في سورية على وضع نظرية جهادية ثورية واضحة الأهداف على الصعيد الإيديولوجي.

ويتهم السوري الجماعات الجهادية السورية بضحالة الوعي السياسي والثوري، وانخفاض مستوى العلم الشرعي إجمالا، ويشير إلى اعتماد الإخوان على الكم، وليس الكيف، في تجنيد الأعضاء، بعد أن ذهبت الضربة الأولى بالنوعيات، مما سهل الاختراق الأمني، وأدى لخسران عدد كبير من الكوادر، ويضيف أبو مصعب السوري في نقد هذا السلوك من الإخوان المسلمين: "فتحوا الباب بعد خروجهم خارج الحدود أمام استقطاب واستيعاب ما هب ودب مما اظهر بوادر غير واضحة في صفوف بعض القواعد، بوادر مؤسفة ومخجلة في بعض حوادث متفرقة".

ومما ينتقد أبو مصعب السوري كذلك في التجربة الجهادية السورية ككل، ضعف الإعلام الداخلي والخارجي للمجاهدين، وكذلك اللعب على التناقضات الإقليمية عبر انتظار المجاهدين الدعم من جهات خارجية باستمرار، وعدم الاعتماد على النفس، مؤكداً على رؤيته في أنه "لا يمكن لحركة جهادية ثورية تمارس حرب عصابات شاملة أن تعتمد في تمويلها وتسليح أفرادها وإعالتهم إلا على نفسها، وما تستخلصه من عدوها، وعليها أن تضع المخطط لهذا الأمر بكل وضوح وتفصيل. وإلا فإنها ستتحول لورقة لعب سياسية بأيدي الآخرين، فإن أبت فالقضاء عليها رهن قرار هؤلاء الآخرين.. لقد كان درسا قاسيا جاء فهمه متأخرا وليعتبر معتبر!".

ومما يؤكد عليه أبو مصعب السوري في انتقاده للتجربة الجهادية السورية، عدم الإفادة من التجارب الإسلامية والعالمية لحروب العصابات، واعتبار دار الهجرة دار مقام وابتعاد، بل والانقطاع عن الأنصار والمناصرين، كما ينتقد تجربة العمل العلني في الخارج، الذي يرى أنه "كان خطأ فادحا مزدوج النتيجة الخاسرة، لقد كنا في الداخل ندير معركتنا كتنظيم أو كتنظيمات سرية بحكم واقع المعركة، وما إن خرجنا للجوار حتى تبدل الحال وبشكل مريع ودون ما سبب! لقد تحولت كل التنظيمات تقريبا إلى العمل العلني في ظل الأنظمة المضيفة"، ثم يعلق مستدركا بأنها كانت علنية مبالغاً فيها: "صحيح أن تلك الأنظمة (المعادية في واقع الحال) لم تكن لتقبل بضيافتنا كتجمعات سرية مخفية، دون أن تفهم حدا أدنى مما نعمل وما نريد، ولكن كثيرا من السلوك العلني كنا في غنى عنه، كالكشف عن أعدادنا، وأسماء عناصرنا، ونوايانا وقدراتنا، بل ومخططاتنا، ولقد ذهبت قيادة الإخوان المسلمين في هذا، ولاسيما في العراق، ثم الأردن، إلى حدود بعيدة، وكذلك في مناطق أخرى".

ويتبدى نزوع أبو مصعب السوري للتأكيد على الجهادية المعولمة، عبر انتقاده للتجربة الجهادية السورية في قصور عملها العسكري الخارجي، وفقدانها القدرة على ردع العدو وأصدقائه، ويركز في هذا الصدد على تجربة الطليعة، التي قامت بذلك بشكل جزئي، ثم تراجعت عنه، مؤكدا أنه "لم تكن ثمة قدوة ولا مخطط ولا نية على ردع العدو في الخارج، صحيح أن ساحة المعركة هي سوريا، ولكن مثل هذه القدرة على الردع كان ضروريا، حتى نصرف العدو عن ملاحقتنا في مناطق أمننا وتحركنا وعقر دارنا الجديد.. ولم يحصل!". كما شجع أصدقاء النظام السوري على دعمه ماديا ومعنويا، حيث كانوا بمنأى عن استهداف الجماعات الجهادية السورية في المنفى (إذ لم يكن لدى المجاهدين أي قدرة على الردع!)، كما يقول أبو مصعب السوري.

ويتضح الهم الاستراتيجي لدى المؤلف في انتقاده للتجربة الجهادية السورية ما يدعوه "غياب أي تصور عن مرحلة ما بعد سقوط النظام، لو حصل بفعلنا أو فعل غيرنا"، كما يؤكد على الفجوة والفارق بين التنظيمات المدنية والعسكرية في الجماعات الإسلامية، وضرورة وجود منهج للتحول من تنظيم مدني إلى تنظيم مقاتل.

رهان الأمة والدولة

يراهن مختلف الإسلاميين، المعتدلين والمتطرفين على السواء، على أن الأمة معهم، وأنها تتبنى أطروحاتهم التي تتماهى مع صحيح الاعتقاد والدين، في تصوراتهم، ويبقى أي اعتراف بالفشل ممكنا إلا الاعتراف بأن الأمة، السند الأهم، لم تكن معهم، لأن هذا يعني بقاء الأمل في حركة جديدة ومواجهة جديدة قومية كانت أو عالمية، في تصورات الإسلاميين والجهاديين بالخصوص.

ويظهر هذا الرهان جليا في ختام هذا المبحث، حين يتحدث أبو مصعب السوري عن الدروس المستفادة من هذه التجربة، حيث يصف هذه التجربة بأنها "أثبتت إمكانية تعبئة الجماهير المسلمة لصالح ثورة إسلامية جهادية، بشرط إعطاء المثل والقدوة الحسنة في التضحية والإقدام، وإثبات القدرة على مقارعة الطغيان"، ويسرد في سبيل ذلك دليله قائلا: "ولقد حملت سنة ونصف من الجهاد العسكري على علاته، حملت مئات الألوف من المسلمين على الانطلاق في الشوارع، منادية بحياة الجهاد والإسلام، وسقوط النظام والطغيان، ومطالبة بالسلاح للمشاركة في شرف الجهاد، ولقد أثبتت تجربة حماه أن الألوف المسلمة لبت نداء الجهاد، وقاتلت جنبا إلى جنب مع إخواننا المجاهدين".. هكذا يظل الرهان على ان الناس، وتبعيتهم للحركات الجهادية ثابتا، وحاضرا في خطاب كل المنتمين، فضلا عن المنظرين للحركات الجهادية دائما، بدءا من أبي مصعب السوري، وليس انتهاء به أو بغيره.

ثانيا: ملاحظات حول تجربة الطليعة المقاتلة

كان أبو مصعب السوري عضوا قياديا في تنظيم الطليعة المقاتلة، بعد انفصاله عن الإخوان المسلمين، ورفضه لتحالفاتهم مع التيارات غير الإسلامية، وعدم جدية الخيار الجهادي لديهم، مما يجعل انتقاده للطليعة المقاتلة مهما في تصحيح مسار الجماعات

الجهادية المعاصرة، وبخاصة تنظيمات القاعدة الفرعية، التي تواجه العدو القريب، أو أصدقاءه وحلفاءه من صور العدو البعيد.

وقد انتقد أبو مصعب السوري تنظيم الطليعة المقاتلة في عدد من النقاط، تشبه تحفظاته وانتقاداته على التجربة الجهادية ككل:

1 - **غياب التخطيط الاستراتيجي:** وهو ما أدى إلى ما يسميه الوقوع فريسة جر الأحداث لصانعها.

2 - **غياب السياسة الإعلامية بجانب الجهاز العسكري:** وهو ما يراه أضاع الجهود العسكرية كلها، وعدم الإفادة منها كما يجب، بل وسمح للآخرين للإفادة منها، و(تحويلها) لحسابهم الخاص.

3 - **ضعف البنية الفكرية الجهادية الخاصة:** التي تتربى عليها القواعد المجاهدة، والجماهير المؤيدة في الداخل والخارج، كفكر واضح مستقل، تلخصه مجموعة من الأهداف والشعارات، ونتيجة ذلك الغموض وعدم البلورة الواضحة، يعلق السوري: "لم يستطع الناس أن يفهموا من هي الطليعة؟ وماذا تريد؟ وماذا يحركها؟ كما يجب".

4 - **اللامركزية في إدارة العمل:** ويراها أبو مصعب السوري مقتلا عسكريا، جاءت بسبب غياب الاستراتيجية، وقد استتب هذا كأمر واقع وشبه مقبول، وهو ما يشرحه أبو مصعب السوري: "فأدار مجاهدو حلب قتالهم في حلب، ومجاهدو حماة في حماة، وأهل دمشق في دمشق وهكذا، مما أفقدها الإفادة من التنسيق وإرهاق القوة المعادية، لقد تحولت هذه اللامركزية فيما بعد من أيام الأزمة، إلى اللامركزية على مستوى الأجنحة، بل والمجموعات في المدينة الواحدة".

5 - **عدم التطور والتوافق مع الوضع العسكري والقتالي**: ويمثل لذلك بأسلوب حرب المدن، الذي أعطى نتائج إيجابية في مرحلة، ولكن صار بعد فترة الاعتقالات وسقوط الكوادر، " وتمرس أجهزة قمع السلطة فيه أسلوبا قديما بحاجة إلى تطوير، وأدى الإصرار عليه إلى نكسات عسكرية مؤسفة".

6 - **الاعتماد على مساعدات الخارج من الأنظمة**: ولا سيما العراق، ومن الإسلاميين، لا سيما الإخوان، أدى لقطعهم في أواخر 1980، والتسبب في دمارهم، ثم التلاعب بهم في مرحلة العمل في الخارج.

7 - **عدم القدرة على تعويض الكوادر**: المتربية والمدربة التي ذهبت في الجولة الأولى من الصدام بسبب عدم وجود برنامج مختص بهذا الأمر، وبفعل تسارع الأحداث بوتيرة مرعبة أفقدتهم القدرة على أي تطوير.

8 - **تحريك دمشق بعناصر غير دمشقية**: من حلب وحماة، وقد أثبت هذا فشله، ويساعد النظام كثيرا في اكتشاف الغرباء من الشباب، وقد أزعج هذا التدخل، وكذلك تدخل الإخوان المشابه، قيادة دمشق الجهادية، وأوقعها في المشاكل والأزمات، فضلا عن فشل التدخل عسكريا.

9 - **تطرف الطليعة**: وهو ما يرده إلى الظلم والاستبداد، كما يرده لتلاعب الإخوان والنظام العراقي، وحصارهم لها، حتى أصبح كما يذكر أبو مصعب السوري "سمتا ملازما لكل من ينتمي إلى الطليعة، ولقد لعب الإعلام الإخواني دورا رئيسيا في تضخيمه وتكبيره، لاستخدامه ضدها"، ولا ينكر أبو مصعب السوري أن الطليعة عاشت شيئا من هذا في الخارج، ولعل أبعد ما أوغلت فيه هو القناعة التي توصل إليها عدنان عقلة، وبعض إخوانه، من كفر الإخوان المسلمين والجبهة الإسلامية، من أفتى بالتحالف ورضي به طرحا وبرنامجا، وبكفر كل من قامت الحجة عليه وبقي على ولائه للقيادة وحلفها! إلا أنه يحمل الإخوان بعض المسؤولية في هذا التطرف التي اندفعت له الطليعة، بزعامة

عدنان عقلة، حيث اتخذ بعض قادة الإخوان مثل عدنان سعد الدين مواقف مداراة وتمويه استفزتهم، خاصة في موقفه من النظام العراقي البعثي بقيادة صدام حسين، وأنه يشهد بتدينه وإيمانه.

وفي تجربة الطليعة المقاتلة، يشير أبو مصعب السوري إلى نجاح القدوة الحسنة، والمثل الأعلى للقيادة داخلها، ولعله يقصد بذلك المهندس مروان حديد، دون سواه، الذي لا زالت تراه السلفية الجهادية أحد مرجعياتها الفكرية المهمة، ولكن يستدرك السوري على خلف مروان حديد قائلا: "إلا أن هذه النتيجة الرائعة لم تخل مما يعكر صفوها، فقد أورثت بعض قيادييها فردية في اتخاذ القرار، كما حصل مع عدنان عقلة في الخارج، حيث تمحورت كل الطليعة على شخصه، الذي غدا أسطوريا، مما أدى للانهيار الشامل عند انهيار الزعيم، ووقوعه في شباك الأسر، فرج الله عنه ولا حول وقوة إلا بالله".

ولكن لم يجب السوري: هل ينسحب ذلك على أمثال أسامة بن لادن وأيمن الظواهري الرجلين الأول والثاني من زعماء القاعدة، والهالة الأسطورية التي يلقيها الأتباع والموالون حول الأول بالخصوص؟

ثالثا: التجربة الجهادية للإخوان المسلمين

كثير من الانتقادات السابقة التي وجهها أبو مصعب السوري للتجربة ككل، أو للطليعة المقاتلة، تنسحب معه في موقفه من الإخوان المسلمين، من قبيل غياب التفكير الاستراتيجي، وعدم التفريق بين إدارة العمل الدعوي السلمي، وإدارة العمل الحربي، والعمل العسكري من الخارج، ويضيف لذلك ما يلي:

1 - فشل وجود قيادتين لعمل جهادي، إحداهما سياسية إعلامية في الخارج، تملك حق القرار والتخطيط، والأخرى ميدانية عسكرية، تعيش واقعها المرّ، وترتبط مع الخارج بالطاعة والحاجة.

2 - فشل عملية الصدام المكشوف مع جيش السلطة المتفوق عدداً وعدة.

3 - فشل المراهنة على انشقاق الجيش، على الرغم من أن الغالبية الساحقة من جنوده هم من أبناء المسلمين، ويقصد بذلك انتمائه للطائفة السنية، وليس الأقلية العلوية الحاكمة، التي كانت تسيطر على مقاليد الأمور فيه.

4 - فشل الاعتماد على دعم نظام مجاور (العراق)، خذلهم وتنكر لوعوده مع عدنان عقلة، حيث لم يمده بما وعده، وترك إخوة الداخل لمصيرهم في اللحظة الحرجة.

دروس تجربة الإخوان

وتبقى النتيجة الإيجابية الأولى عند السوري، والتي يصعب رصدها بدقة، هي تجاوب الأهالي والشارع مع التجربة الجهادية، في مواجهة النظام البعثي النصيري في سوريا، والتي راح ضحية مواجهتها في حماة "خمسة وثلاثون ألف قتيل"، كما خرب نصف المدينة، وزج بالآلاف في المعتقلات.

كما يستخلص من تجربة الإخوان درساً آخر، هو ضعف الدولة في حال الصدام الموسع، حيث "أفرغت مدناً هامة مثل حلب وحمص من القوات الحكومية، التي نقلت حتى تجابه حماة المنتفضة، وكان بالإمكان السيطرة على تلك المواقع الهامة، لو توفر وجود بعض المجاهدين بقدر معقول هناك، وهذه فائدة استراتيجية هامة".

كما يستخلص السوري من التجربة ثبوت "أن الإعلام العالمي والعربي معادٍ لقضيتنا، وأكبر دليل على ذلك السكوت العجيب عن أحداث بحجم أحداث حماة، وهذا درس آخر يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار".

هكذا قرأ ودرس أبو مصعب السوري التجربة الجهادية في سوريا، بفرعيها: الإخوان والطليعة المقاتلة، ولكن ليس من أجل التاريخ، وليس أجل من انحل وتحلل من التنظيمين السابقين، بل من أجل الحركات الجهادية المعاصرة والعالمية بعموم.

كتاب: الحركات الإسلامية في سوريا"

تأليف: يوهانس رايسنر

ترجمة: محمد إبراهيم الأتاسي(*)

قراءة: د. رشيد الخيُّون(**)

مؤلف "الحركات الإسلامية في سوريا" الألماني يوهانس رايسنر، حسب مترجم الكتاب محمد إبراهيم الأتاسي، درس العلوم الإسلامية والدين ببرلين وفيينا. وعاش فترات طويلة بلبنان، وسوريا، والملكة العربية السعودية، وإيران، وطاجيكستان. والكتاب الذي بين أيدينا هو دراسة أكاديمية نال بها المؤلف درجة الدكتوراه. وله دراسات عديدة في الأصولية الإسلامية، وهو يعمل باحثا في حركات الإسلام السياسي في الشرق الأوسط.

(*) دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت 2005، 479 صفحة.

(**) كاتب صحافي عراقي. وباحث. متخصص في الفلسفة والتراث الإسلاميين. عضو هيئة تحرير المسبار.

يمثل هذا الكتاب محاولة لتقييم حركة الإخوان المسلمين في سوريا، ضمن إطار التطورات الداخلية في تلك الدولة في سياق تاريخي حديث، بالاستناد إلى عدد وافر من المصادر المختلفة.

وقد جاء الكتاب في أربعة أقسام أو أبواب هي على الترتيب: النظام الاجتماعي وحركة التحرر العلمانية، وعقيدة الإخوان وتنظيمهم وانتشارهم، والمعارضة تحت لواء الإسلام، واشتراكية الإسلام وسياسة الحياد. يضاف إلى ذلك ملاحق مهمة تضم سيراً ذاتية مقتضبة لأبرز أعضاء التنظيم الإخواني، وعدد من مذكرات الإخوان وبرامجهم السياسية والاجتماعية.

وتأتي أهمية هذا الكتاب أنه رغم كثرة الدراسات حول تاريخ تنظيم الإخوان المسلمين بمصر، نجدها قليلة حول تنظيم وبرامج فروعهم بسوريا، أو العراق، أو اليمن، أو السودان. مما يؤكد أهمية وجود دراسات مستفيضة وموثقة لها وزن وحجم كتاب يوهانس رايسنر. ومهما استقلت فروع الإخوان خارج مصر فتبقى مرتبطة بالأصل، الذي أسسه حسن البنا (1928)، وعمل جاهداً لنشره بالبلدان الأخرى، عبر طلبة الأزهر المغتربين، أو المبشرين المعتمدين لهذه المهمة.

وبما أن التبشير بالفكر الإخواني لا ينفصل عن التعليم الديني، وتمويه السياسة بالدين، لذا انتشر في العديد من البلدان العربية من دون أن يلفت النظر في بداياته، ولم يظهر تشدد الحكومات ضده إلا بعد اتساع رقعة الانتشار، وإعلان المبادئ السياسية والاجتماعية، والتدخل العلني في الشأن السياسي، وبطبيعة الحال يسرَ تمويه السياسة بالدين للإخوان استخدام المساجد والمحافل والمناسبات الدينية، والجمعيات الخيرية حتى التمكن والظهور بشكل مكشوف ومؤثر.

ومما ناقشه المؤلف في كتابه تسمية الحركة بالإخوان، والتساؤل هل هي امتداد للإخوان بالجزيرة العربية في العشرينيات، أو استعارها إسلاميو مصر منهم، فهناك

في تاريخ المسلمين أكثر من إخوان، وأبرزهم إخوان الصفا وخلان الوفا، وورد الاسم عند ابن المقفع في "كليلة ودمنة" كجماعة منظمة. هنا يجيب مؤسسهم حسن البنا عما إذا كان جماعته تشكل حزباً أو جمعية أو طريقة أو نقابة: "كله ليس مهماً، إنما المهم أننا جميعاً أخوة في خدمة الإسلام"[1].

إلا أن هناك ما يعترض هذه التسمية بمعناها العام، فهي خاصة بالمسلمين كافة، بينما ظهر الإخوان المسلمين كجماعة متمايزة داخل الأخوة الإسلامية، ولابد أن يجري تشخصيها بكيان ما: إتحاد أو حزب أو تنظيم.. إلخ. لم ينتظر الآخرون فتوى من الإخوان في شأنهم حتى شاع كيانهم بحزب إخوان المسلمين. ومعلوم أن محاولة البقاء من دون تحديد شكل التنظيم يقصد به الابتعاد عن التحجيم، وامكانية الاستمرار بتمويه السياسي الحزبي بالديني أو العكس. فهناك فارق كبير في الحجم والانتشار بين أن يكون التنظيم، على حد ما اقتبسة المؤلف من فاخ، "جماعة إخوة دينية" وبين أن يعرفوا بإخوان المسلمين. قال المؤلف حول تصنيفهم: "إن تصنيف الإخوان المسلمين في زمرة التجمعات الدينية يجب أن يتم من خلال الجمعية. وهنا يكمن البعد التاريخي لذلك. إذ أن تصنيفهم كإخوان ليس دقيقياً بل مغاير للواقع"[2].

ورصد المؤلف التشابهات بين التنظيم الأم والتنظيم الفرع، فمثَل التنظيم الأصل أو الأم، بدأ تنظيم الإخوان المسلمين بسوريا عبر تأسيس الجمعيات، وقد يصل التشابه إلى أبعد من ذلك، فعلى "الرغم من أن الإخوان المسلمين في مصر كانوا بمثابة المثل المحتذى للإخوان المسلمين في سوريا إلا أنه يمكن اعتبار هؤلاء بأنهم مجرد استيراد مصري"[3]. وأبرز تلك الجمعيات هي "الجمعية الغراء"، التي أثارت اهتمام الانتداب البريطاني العام 1942، حتى أطلقوا عليها اسم "الحزب السوري".

(1) الكتاب، ص112.
(2) الكتاب، ص112.
(3) الكتاب، ص117.

وتبقى تلك الجمعية فاعلة كستار لنشاط الإخوان بسوريا، وعاملة ومؤثرة في السوق، وكان من نفوذها بين التجار الصغار، أصحاب الدكاكين، أو الكسبة أن استطاعت السنة 1944 إغلاق الأسواق، بسبب حفل نسوي قامت به نساء الطبقة الراقية بدمشق تضمن فقرة راقصة.

وتفاقم الموقف ليتحول إلى قضية سياسية، دخلت فيها الحكومة طرفاً، وجاء في تقرير بريطاني: "أن الجمعية الغراء تتدخل في السياسة بفضل تأثيرها على السذج من الشعب، واثارتها للعصبية الدينية لدى المسلمين، وتنظيم المظاهرات ضد الحكومة للاحتجاج ضد الترخيص الممنوح من الحكومة"[4]. كان الجانب الأخلاقي الديني، أوالإلتزام الديني، أحد مجالات نشاط الجمعيات الإخوانية، وهو مجال خصب لإثارة العامة ضد أحزاب أخرى أو ضد الحكومة نفسها.

حاول المؤلف إيجاد الخيوط الأولى لنشأة الإخوان المسلمين بسوريا، وهنا يطرح اسم مفتي القدس أمين الحسيني، الذي له الفضل بإرشاد أعضاء من إخوان المسلمين بمصر إلى جماعة "الهداية الإسلامية" بدمشق. ويأتي على شرح من تاريخ حياة الحسيني، الذي اعتقلته السلطات الفرنسية، وفر من السجن بمساعدة الإخوان.

وما ليس في الكتاب، ولم يذكره مؤلفه، فرار الشيخ أمين الحسيني من سجنه، واستقراره في ما بعد بالعراق، ليتهم هو وجماعة من المدرسين السوريين والفلسطينيين للتحريض ضد يهود العراق، ودفعهم للهجرة إلى إسرائيل، بتنسيق مع إنقلاب رشيد عالي الكيلاني ببغداد، والتعاون مع ألمانيا النازية (محضر التحقيق الرسمي في أحداث فرهود 1941). لكن اتجاه الإخوان السوريين كان ضد الصهيونية، وليس ضد اليهود، ولهم محاولات في التعاون مع الإتحاد السوفيتي إذا ما وقف ضد إسرائيل.

---

(4) الكتاب، ص119.

وهنا تأتي زيارة عميدهم الدكتور مصطفى السباعي لروسيا، وبداية حديثه عن إشتراكية إسلامية، لمواجهة شعبية الحزب الشيوعي السوري بسبب المناداة بالإشتراكية. ولتحقيق هذا الغرض كتب أحد أعضاؤهم البارزين، محمد المبارك، في جريدتهم "المنار" (1949): "أنه يجب القضاء على الروح الشيوعية من خلال نظام اشتراكي إسلامي، كما يحدث ذلك اليوم في بريطانيا وفرنسا وإيطاليا وألمانيا والولايات المتحدة التي تستند قوانينها الاقتصادية إلى قاعدة اشتراكية"[5].

وحسب ما اقتبسه المؤلف من باحث آخر "كان الإعلان عن اشتراكية الإسلام بمثابة عامل امتصاص للنشاطات الاشتراكية". عموماً، لم يقتصر أمر التظاهر بإعلان الإشتراكية، بعد نسبتها، على الإخوان المسلمين، فمصر الناصرية أخذت تتحدث عن اشتراكية عربية، والسبب أنها كانت محط جذب للطبقات الدنيا، وهي حلمهم في المساواة، وهذه نقطة مهمة لا شك أنها تحسب لمؤلف الكتاب كثيراً.

مثّل الحزب الشيوعي السوري وأحزاب سورية أخرى، بسبب علمانيتها ورفضها لتدين الدولة وأسلمتها وجعل القانون وفقاً للشريعة الإسلامية، أبرز المتصدين لنشاط الإخوان. لكن تأثير هؤلاء وسط طبقة الكسبة والطبقة الوسطى بشكل عام جعلهم ينجحون في القرب من السلطة، وأن يوصلوا أعضاءهم إلى مراكز قيادية في الدولة، وبذلك حققوا ما لم يكن متوقعاً لهم.

فبعد أن قدم أمينهم مصطفى السباعي كلمة برلمانية طلب فيها: أن يثبت في الدستور أن دين الدولة الإسلام، أخذت المناقشات تحتدم حول هذه القضية، وحجتهم في ذلك أن الإسلام هو دين الأغلبية. وكان ردهم على مَنْ يرى في الحدود الدينية غير مناسبة لروح العصر أنهم لم يربطوا بين أن يكون الإسلام ديناً للدولة وبين الحدود والعقوبات، وتنفيذ الشريعة عموماً، لأن الإسلام من السماحة أن لايجعل طريقاً إلى تلك العقوبات، إلا بعد تحقيق مساواة كاملة في المجتمع.

---

(5) الكتاب، ص 343.

وكان من حملاتهم الدعائية في هذا الشأن، صدور عدد خاص من جريدة "المنار" يحتوي على الاستفتاء حول: تحديد الدستور لدين الدولة الرسمي الإسلام، واهتداء لجنة كتابة الدستور بالقرآن، لأنه أحد المصادر الشرعية المعترف بها دولياً، أي اعتراف محكمة العدل بالاهاي به، وحول اعتبار الإسلام منهجا للحياة أوضح، أي يغطي جميع مرافق الحياة، لكن ما يعترض اعتبار دين الدولة الإسلام أن هناك مسيحيين ويهود، فهل يجري التعامل معهم بشروط أهل الذمة، وقد رفع العثمانيون، ثم الحكومات التي أتت بعدهم تلك الشروط، وأصبح التعامل معهم على أساس المواطنة.

إلى جانب ذلك للأخوان رأي صريح ضد الدعوة لقيام سوريا الكبرى، التي نادى بها الملك عبد الله بن الحسين، وكانوا مع سوريا الطبيعية. فالأولى لا تشمل لواء الأسكندرون، الذي تسيطر عليه تركيا، ولا ماخلف جبال طوروس ومناطق أخرى، كذلك لا تشمل مناطق من فلسطين. ورأيهم: إن لم تتحقق سوريا الكبرى فهم يرون في التوزيع السياسي لدول المنطقة الأفضلية.

وبعد أن لعب الإخوان دوراً علنياً في السياسة السورية، منذ ظهورهم عن طريق الجمعيات ثم عن طريق تنظيمهم الخاص في الأربعينيات، بين اشتراكهم في الحكومات، أو وصول المحسوبين عليهم إلى سدة الحكم ورئاسة البرلمان، حرم عملهم بعد إعلان الدكتاتورية، عندما حل أديب الشيشكلي البرلمان وصادر الحريات السياسية. وبعد سنوات تتراوح بين السرية والعلنية تعرضوا إلى مطاردة من قبل حكومة الوحدة المصرية-السورية، على خلفية مطاردة تنظيمهم الأم بمصر.

وظل الحال على ماهو عليه في ظل حكومات البعث، التي بدأت من السنة 1963، وحتى يومنا هذا. لجأ الإخوان السوريون إلى العنف في أكثر من مناسبة، هذا وأن العمل السياسي، الذي مارسه الإخوان بمصر وسوريا، لم يكن خالياً من ممارسة العنف ضد الأحزاب الأخرى، فاغتيال مرشدهم الأول حسن البنا، كان امتداداً لعمليات اغتيال مارسها تنظيمهم ضد الآخرين.

ويختتم المؤلف كتابه بملاحظة انقسام الإخوان المسلمين بسوريا بين متشددين ومعتدلين. معتدلون ذابوا في جمعيات خيرية "غير خطرة" سياسياً، أو اتجهوا إلى الجماعات الصوفية. ومعلوم أن التصوف لايقر النشاط الحزبي الديني ولا العنف، ولا التدخل في السياسة عموماً.

لكن مخاوف المثقفين السوريين اليوم من أن يأتي الإخوان إلى الحكم، بعد مرحلة البعث، يوكد حضورهم السياسي، وما العمل الخيري والمحافل الصوفية سوى محطات آمنة للانتظار والترقب. وإن تحقق ذلك كم يبدو الأمر ملتبساً، أن يستغل الإخوان الضغط وربما التدخل الأميركي ليقفزوا إلى السلطة، عبر انتخابات نتيجتها مضمونة لهم، ضمن التدهور الفكري والثقافي وانتشار الفكر السلفي، بعد أن قضوا حوالى قرن من الزمان في الهتاف والعمل ضد أمريكا والإمبريالية.



لاهوت الحوار: رؤية الكاثوليكية المعاصرة للإسلام والمسلمين

محمود حيدر(*)

تسعى هذه الدراسة إلى إنجاز تصور إجمالي حول رؤية الكنيسة المسيحية الكاثوليكية للإسلام والمسلمين، انطلاقاً من عقيدة الخلاص. ولقد أخذنا بما أفضى إليه المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965) من تحولات معرفية وعقائدية ولاهوتية، كقاعدة تحليل، كان لها الأثر العميق في نظرة المسيحية الكاثوليكية إلى الأديان والمذاهب العالمية الأخرى، ولاسيما الإسلام. كذلك تعرض الدراسة لحركة التأويل التي شهدتها الكنيسة حول عقيدة الخلاص، خصوصاً لجهة العلاقة مع الأديان الأخرى، وما إذا كان أتباعها سينالون نعمة الخلاص في شخص السيد المسيح عليه السلام.

(*) رئيس مركز دلتا للصحافة والأبحاث المعمقة، بيروت. ورئيس تحرير مجلة "مدارات غربية"، بيروت-باريس.

المجال المحوري لدراستنا، هو من وجه أول، بيان المآل الذي بلغه الفكر اللاهوتي المسيحي حيال الإسلام. ومن وجهٍ ثانٍ، إضاءة مسارات اللقاء والتحاور والتواصل مع مؤمنيه ومجتمعاته ونخبه الفكرية والدينية.

على أن الفكرة المحورية الأخرى التي تذهب إليها هذه الدراسة، تقوم على إمكان نشوء أممية "للحوار التعرفي" بين المسيحية والإسلام، وسط عالم يكتظ باحتمالات المواجهة والاحتدام بين الحضارات والثقافات والأديان.

عقيدة الخلاص

شكلت عقيدة الخلاص على مدى عقود طويلة، محور الجدل بين التيارات المختلفة للاهوت الأديان غير المسيحية، حتى إذا انعقد المجمع الفاتيكاني العالمي الثاني؛ سيأخذ هذا الجدل مساراً آخر مختلفاً، من أبرز سماته حدوث تحول جذري في نظرة الكنيسة الكاثوليكية إلى الأديان الأخرى.

وإذا كان لاهوت الأديان غير المسيحية هو علم حديث العهد، ويعود إلى السنوات التي سبقت انعقاد المجمع في الستينيات من القرن الماضي، فإن ظهوره في فضاءات الكنيسة، لم يكن بمنأى عن حركة الجدل الفلسفي والديني للاهوت الأديان العام. غير أن هذا اللاهوت سيكتسب خصوصيته الكنسية، وآفاقه اللاهوتية الشرعية، عبر الكنيسة الكاثوليكية بصفة خاصة، فضلاً عن الكنائس المسيحية الأخرى، مع العقود الأخيرة من القرن العشرين.

ثمة إجماع بين المشتغلين في لاهوت الأديان غير المسيحية، على أن تحول هذا اللاهوت ليصبح علماً حديثاً ومعاصراً ترعاه الكنيسة، وتسعى إلى تأسيسه على قواعد إيمانية وعلمية متماسكة؛ مرده إلى المنعطف العقائدي الذي حدث، أثناء وبعد، انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني.

وقبل تناول المفاصل الأساسية التي ارتكز إليها المجمع حيال الأديان غير المسيحية، خصوصاً في نظرته إلى الإسلام والمسلمين، تجدر الإشارة إلى السجال الذي سبق التحول المجمعي في ستينيات القرن العشرين، ولاسيما حول قضية التعددية الدينية، وخلاص من هم من غير أبناء الكنيسة.

لقد عرف الفكر اللاهوتي الكاثوليكي تيارين أساسيين في التعامل مع أطروحة تعددية الخلاص:

التيار الأول: من أبرز ممثليه اللاَهوتيان جان دانيالو وهنري دولوباك، وهو تيار يرى أن أصل الأديان جميعها يقوم على قاعدة العهد الذي قطعه الله مع نوح، في بداية الخلق، وهو العهد الكوني الذي يتضمن حضور وحي الله في الطبيعة وفي الضمير الإنساني، الذي يختلف عن العهد المباشر الذي قطعه الله مع إبراهيم؛ إذ على قدر ما تصون الأديان أصول هذا العهد الكوني ومبادئه ومضامينه، يمكنها أن تنطوي على قيم إيجابية ومُثل إنسانية جليلة. ولكنها تظل في ذاتها أدياناً مجردة من أية قيمة خلاصية، أي أدياناً يعوزها امتلاك العناصر والوسائل، التي تعتبرها المسيحية خليقة بإنجاز الخلاص الكامل للإنسان المؤمن. وبناء على هذه النظرة اللاهوتية، يعتقد أنصار التيار الأول أن هذه الأديان تعد من بعيد لانبثاق العلاقة الصحيحة بين الإنسان والله، فتحمل الإنسان والبشرية إلى ملاقاة الله، بعد أن تكون قد انعتقت من وطأة الضلال وثقل الخطيئة، غير أنها لا يمكنها أن تبلغ كمال مسعاها، وغاية توقعها، إلا إذا اقترنت بحقيقة المسيح، وانتمت إلى كنيسة المسيح[1].

التيار الثاني: ومن أبرز عارضي أفكاره كارل راهنر، ويرى أن عطية النعمة الإلهية المتجلية بكمالها في شخص يسوع المسيح تصيب في الواقع القائم جميع أبناء البشر، وأن هؤلاء الذين تصيبهم عطية النعمة يعون بعض الوعي أَثَرَ هذه العطية ونوَرها المشع في داخلهم. وبفضل سمة الانفتاح الاجتماعي التي تسم الكيان الإنساني، يمكن لهذه الأديان،

---

(1) مشير باسيل عون. "الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام". ص69. دار المشرق. بيروت 2003.

وهي التي تعبر تعبيراً اجتماعياً عن ارتباط الإنسان بالله، أن تساعد أتباعها على تقبل نعمة المسيح تقبلا ضمنياً ضرورياً للخلاص؛ فتقودهم إلى محبة القريب، وهي المحبة التي ماثلها المسيح بمحبة الله. وبحسب هذا المعنى، يمكن لهذه الأديان أن تتضمن بعضاً من القيمة الخلاصية، ولو أنها تنطوي على بعض من عناصر الجهل والخطيئة والضلال[2].

ظل الجدل بين هذين التيارين اللاهوتيين قائماً، برغم هبوط حدته إثر انعقاد مجمع الستينيات؛ في حين سيظهر في الأوساط اللاهوتية الرسمية من يرى لزاماً على المسيحية المعاصرة، أن تقارب هويتها وتفكر في وجودها، لا من موقع الانكفاء والانزواء، بل بالاستناد إلى موقع انغراسها الفاعل في منفسح التعددية الكونية.

كما ينبغي لها -المسيحية المعاصرة- النظر في تصور المسيحية للحقيقة، وتدبر المعاني التي يتضمنها حديثها عن شمولية مقولاتها وجدارتها المطلقة، مما يحثها على التعبير تعبيراً قابلاً للإدراك، والإبلاغ عن المفترضات والتبريرات النظرية، التي تؤهلها للمطالبة بأحقية الدعوة المعرفية، والخلاصية الشمولية التي تنادي بها[3].

الانفتاح على الأديان الأخرى

أخذ التحول في مسار الكنيسة المسيحية الكاثوليكية يحفر مجراه، باتجاه الانفتاح على الأديان الأخرى، ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر، لكنه سيبلغ ذروته في الستينيات من القرن العشرين، وتحديداً مع انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني. فبالإضافة إلى جملة التطورات التي شهدها الفكر الديني الغربي في القرون المنصرمة، وكان لها عظيم الأثر في التفكير اللاهوتي، ستبادر السلطات العليا للكنيسة الكاثوليكية إلى الأخذ بخط التعايش الخلاق بين العقيدة المسيحية والأديان العالمية الحية، وذلك بالتلازم مع منجزات التقدم في العلوم والمعارف، وأنظمة القيم.

---

(2) المصدر السابق، ص70.
(3) المصدر السابق. ص71.

كان المجمع الفاتيكاني الثاني آخر المجامع المسكونية التي انعقدت في الكنيسة الكاثوليكية المعاصرة، علماً أن المجمع الفاتيكاني الأول الذي انعقد بين عامي (1869-1870)، كان قد تقدم بخطوات حذرة نحو الإصلاح والتكيف مع معطيات الحداثة الصاعدة. ومع أنه لم يتجاوز نطاق إعادة إنتاج القوانين الكنسية التقليدية للإيمان المسيحي، إلا أنه وضع الكثير من المقدمات التي ارتكز إليها المجمع الفاتيكاني الثاني في عصرنة الكنيسة الكاثوليكية.

إلا أن ما حصل في الحاضرة الكاثوليكية، في بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، أسس فعلياً لثورة معرفية في اللاهوت المسيحي، ففي الخامس والعشرين من يناير (كانون الثاني) 1959، دعا البابا يوحنا الثالث والعشرون إلى مجمع مسكوني، ضم أساقفة العالم الكاثوليكي، محدداً له هدفين أساسيين:

الأول: تجديد الكنيسة الكاثوليكية في عصر يشهد تغييرات وتحولات متسارعة، على مختلف الصعد؛ إذ كان لابد للكنيسة من أن تجد لغة يتكلم بها العصر؛ لغة مقرونة بخطوات عملية من شأنها أن تشهد للمسيح، وللخلاص الذي حققه.

الثاني: تعزيز السعي لبلوغ الكنيسة، أي دفع حركة المسكونية قدماً[4]، بما يعني -حسب البابا- ضرورة إعادة الروح للإيمان المسيحي، من خلال الكنيسة، على نطاق عالمي.

وفي المجمع الفاتيكاني الثاني، وهو مجمع التجديد اللاهوتي الأوسع أثراً في تاريخ الكنيسة كله، اختبر الفكر المسيحي اللاهوتي الكاثوليكي صحوة بالغة في تحسس مسائل التعدد الكوني الديني، والثقافي، والاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي. وعلى ما يلاحظ لاهوتيو التجديد، أن في صميم هذا التحسس تجلت مسألة الحوار بين أبناء المسكونة،

(4) الأب صلاح أبوجودة اليسوعي. "مدخل إلى حقائق الإيمان المسيحي". ص187. سلسلة دراسات ووثائق إسلامية مسيحية رقم 7. دار المشرق. بيروت 2004.

كمسألة أساسية في مسلك الشهادة الإيمانية، التي طفق المجمع يحرض المسيحيين الكاثوليك على أدائها، في روح من التأصيل المطرد، والتعمق المستمر، والصقل، والإخصاب والإغناء.

ولئن كان المجمع -حسب هذا التقويم- لم يفرد لمسألة الحوار الديني بياناً أو تصريحاً أو فصلاً، فإن قضية الحوار تستوطن أغلب النصوص المجمعية. ومن تضاعيف هذه النصوص كما يتبين من سياقها، أمكن استخراج المبادئ والأصول التي يتأسس عليها الحوار الديني في فكر الكنيسة المعاصرة، مثلما أمكن الاستدلال أيضاً على السمات والمزايا التي يتصف بها مثل هذا الحوار. كذلك أمكن استطلاع الأهداف والمقاصد التي يرمي إليها الحوار عينه، والتدقيق في المعضلات والقضايا التي يستثيرها في مستوى التعبير الذاتي عن الهوية الإيمانية المسيحية، وفي مستوى تعيين الموقع اللاهوتي الذي يشغله الآخرون من مؤمني الأديان غير المسيحية، في دائرة التدبير الإلهي الأشمل[5].

الدساتير والقرارات والتصريحات المجمعية

حمل المجمع الفاتيكاني الثاني رزمة من الدساتير والقرارات والتصريحات، شكلت على الجملة العناوين الكبرى، والمرتكزات التأسيسية، التي كان من شأنها إحداث نقلة تاريخية في تطور اللاهوت العقائدي، والفكري، للكنيسة الكاثوليكية.

وحدد أربعة دساتير هي: دستور عقائدي في الكنيسة. وفي الوحي الإلهي. وفي الليترجيا المقدسة. وفي الكنيسة وعالم اليوم.

أما القرارات فهي تسعة: قرار مجمعي في مهمة الأساقفة الراعوية في الكنيسة. وفي حياة الكهنة وخدمتهم الراعوية. وفي التنشئة الكهنوتية. وفي تجديد الحياة الرهبانية وملاءمتها. وفي رسالة العلمانيين. وفي نشاط الكنيسة الإرسالي. وفي الكنائس الشرقية الكاثوليكية. وفي الحركة المسكونية. وفي مسائل الاتصالات الاجتماعية[6].

---

(5) مشير باسيل عون. مصدر سابق. ص13.

(6) الأب صلاح أبو جودة اليسوعي. مصدر سابق. ص188.

وفي ما يتعلق بالفوارق بين العناوين الثلاثة، يلاحظ قراء النصوص المجمعية أن الشرعة، أو "الدستور"، تحمل سمة الديمومة، فيما القرار له صفة عملية، وأحكامه مرتبطة بظروف المكان والزمان؛ إذ وفقاً للمبدأ الفقهي العام: تتبدل الأحكام بتبدل الأزمان، وأما التصريح (البيان) فهو إعلان موقف من موضوع ما، وهو رهن بمناسباته التاريخية[7].

وأهمية العناصر الثلاثة المكونة للمجمع الفاتيكاني الثاني، أنها حددت المعالم الأساسية للتحولات المعرفية اللاهوتية التي جرت داخل الكنيسة المعاصرة، وهي ثورة بدأت في فضاء المسيحية الكاثوليكية العقائدي والفكري، لتبلغ سائر الأديان غير المسيحية، وفي مقدمتها اليهودية والإسلام[8]. ولسوف نتبين ذلك من خلال ما ذهبت إليه مقاصد المجمع، من خلال القرارات والدساتير والبيانات المعلنة:

أولاً: الدستور العقائدي في الوحي الإلهي

تخطى المجمع في هذا الدستور حدود الخلاف حول مستودع الوحي: أهو "الكتاب" و"السنة" المسيحيان معاً، أم الكتاب وحده، إلى الإعلان أن مصدر الإيمان هو كلام الله وحده، سواء جرى تبليغه بطريق الكتاب أم بطريق "السنة" المسيحية بالتواتر والإجماع في تعليم الكنيسة. وهو ما من شأنه أن يجمع بين النظرة الكاثوليكية والأرثوذكسية من جهة، والنظرة البروتستانتية من جهة أخرى. وكما هو معروف، ثمة خلاف جانبي بين البروتستانتية من جهة، والأرثوذكسية والكثلكة من جهة أخرى، وهو خلاف يقوم على السؤالين التاليين: هل من سلطة دينية في المسيحية غير كلام الله؟ وهل تحتكر السلطة الدينية تفسير كلام الله؟

وجاء جواب المجمع موجزاً على النحو التالي: أن الإنجيل وتاريخ المسيحية، من عهد الرسل حتى اليوم، يقولان بوجود سلطة دينية في كنيسة المسيح، مسؤولة عن الوحي الإنجيلي، وعن رعاية المسيحيين الدينية، ولها وحدها حق التفسير الرسمي لكلام الله. بيد أن هذا لا

---

(7) الأب صلاح أبو جودة اليسوعي. مصدر سابق. ص88.

(8) المصدر السابق. ص189.

يعني أن السلطة المسيحية تحتكر تفسير كلام الله، بل إن المجمع يحث جميع المسيحيين، خصوصاً العلماء منهم، على درس كلام الله، بجميع الوسائل العصرية، لاستيعاب معانيه قدر المستطاع. والسلطة الدينية لا تفسر كلام الله تفسيراً رسمياً من نفسها، بل تخضع لنص الكتاب وتأويله، بالإجماع والتواتر، في "السنة" المسيحية[9].

ثانياً: نشاط الكنيسة الإرسالي

فقد فتح القرار المجمعي بهذا الشأن الباب أمام المسيحية لاستيعاب جميع الثقافات، والتطبع بطابع جميع القوميات؛ فليس في المسيحية -كما تبين أعمال المجمع الفاتيكاني الثاني- واستناداً إلى العهد الجديد، من أمة سيدة، ولا من لغة سيدة، ولا من ثقافة سيدة؛ فالسيد المسيح تجسد في البشرية كلها، وعلى المسيحية أن تتجسد في القوميات والثقافات كلها: "فلم يبق من بعد يهودي ويوناني، عبد أو حر، ذكر أو أنثى، لأنهم جميعاً واحد في المسيح" (غلاطية، 28:13) [10].

ثالثاً: ما سمي بقرار مجمعي في الحركة المسكونية

لاحظت التعليقات اللاهوتية المعاصرة في صدد هذا القرار، أن المجمع الفاتيكاني الثاني فتح أمام الكاثوليك طريق المسكونية واسعة؛ فالتقى البابا عدداً كبيراً من مسؤولي سائر الكنائس المسيحية، وبدأت تظهر تباعاً في بلدان عدة وثائق مشتركة بين الكنائس، وأُلفت لجان لا تزال تتابع الحوار اللاهوتي، إضافة إلى تعاون بين كنائس عدة في الأعمال الاجتماعية، تسبق الوحدة العقائدية[11].

(9) راجع أعمال المجمع الفاتيكاني الثاني. ترجمة المسرة. جونية. لبنان 1966.
(10) الأب صلاح أبو جودة اليسوعي. مصدر سابق. ص189.
(11) المصدر السابق. ص189-190.

رابعاً: علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية

وبحسب التعليقات في شأن البيان الذي صدر بهذا الخصوص، فإنه يعد من أجد جديد المجمع، وفيه حاول المجمع أن يكشف ما تحتفظ به سائر الديانات من معرفة الله، بدءاً بالديانات المسماة بدائية، حتى تلك التي تشترك في تراث الوحي التوحيدي كاليهودية والإسلام. فالحقيقة الأولى التي كانت منطلقاً لتفكير الآباء، هي أن البشر عائلة واحدة، أخذت تستحث شعوراً قوياً بضرورة اتحادها، وتنادي الكنيسة بأن أصل هذه العائلة واحد وغايتها واحدة؛ هي الله. الوثائق المجمعية: المجمع الفاتيكاني الثاني المسكوني، ترجمة عبدو خليفة، ص 876 - 878، ط2 - بيروت/ 1984.

وهناك أسئلة تقلق أفراد هذه العائلة، لابد للدين من أن يجيب عليها: كمعنى حياة الإنسان، وغايته، والموت، والشر[12].

خامساً: "بيان في الحرية الدينية"

ومؤدى هذا التصريح المجمعي، إعادة الانطلاق من المبدأ المتعلق بالحق الطبيعي للإنسان، وهو الحق الذي يقره الشرع المدني، فيُبعد كل ضغط عن الإنسان في الشؤون الدينية (...). وترتكز هذه الحرية الدينية على أن يعمل الإنسان وفقاً لما يقرره، وأن يتحمل مسؤوليته، لاسيما في الشؤون الدينية. وفي هذا الإطار يؤكد المجمع أن الحرية الدينية هي حق جوهري من حقوق الإنسان، التي يجب أن تعترف بها الشريعة المدنية، سواء كان للفرد أم للجماعة، وبالتالي فإنه ينفي الإكراه، لأنه مناقض للحرية الموطدة على كرامة الإنسان، حسبما يقر بها الوحي والعقل.

---

(12) الوثائق المجمعية. المجمع الفاتيكاني الثاني المسكوني. ترجمة عبدو خليفة. ص876-878. ط2 بيروت 1984.

وإذا ما طالبت الكنيسة بالحرية، فإنها لا تجهل أن لهذه الحرية حدوداً[13]؛ ذلك أن للنظام العام مقتضيات تحد من هذه الحرية، وفي هذا المجال تلخص الوثائق هذه المقتضيات بمبادئ ثلاثة:

1 - يُسمح بمس حقوق الغير، وأن التسوية السلمية هي أفضل سبيل لحل النزاع إذا ما نشب.
2 - لا يُسمح بمس قواعد الأخلاق العامة.
3 - لا يُسمح لأي كان بأن يخل بالسلام العام إخلالاً خطيراً[14].

لقد كان للتحول الوازن، الذي أجراه اللاهوت الكاثوليكي المعاصر، أثر كبير في التقليد الكنسي، وقد ظهرت معالمه في حركة الجدل التي سبقت ظهور الصياغة النهائية لوثائق المجمع الفاتيكاني الثاني، وخصوصاً منها الوثيقة المعنية بعلاقات الكنيسة الكاثوليكية بالأديان غير المسيحية؛ فقد شهدت فترة تكون تلك الوثيقة مسيرة مضطربة، كما يلاحظ الأب لويس بواسيه اليسوعي.

في المرحلة الأولى كان المشروع الذي تستهدفه الوثيقة، تظهير موقف الكنيسة المسيحية من اليهودية، حين كان المطران رونكالي، الذي أصبح البابا يوحنا الثالث والعشرين، نائباً باسطنبول في أثناء الحرب العالمية الثانية، حيث شعر بموقف المسيحيين السلبي من ملاحقات اليهود عند بدء الدعاية النازية، وبوجه أعم بالأحكام التعسفية التي حكمت المجتمعات المسيحية الغربية على مر القرون[15].

في أثناء إعداد المجمع، كان يوحنا الثالث والعشرون كلف الكاردينال بيا أن يرسم الخطوط العريضة لقرار عن اليهود، ولكن هذه الوثيقة التي كانت جاهزة منذ 1962، سُحبت

(13) الأب صالح أبو جودة اليسوعي، مصدر سابق، ص191.
(14) الأب لويس بواسيه، الأديان في نظر المجمع الفاتيكاني الثاني، نصوص وقراءات جديدة، مجلة المشرق، السنة السبعون، ج2 ص318، يوليو/تموز-ديسمبر/كانون الأول 1996.
(15) الأب بواسيه، مصدر سابق.

من النقاش لتهدئة ردود فعل البلدان العربية. لكن في نوفمبر (تشرين الثاني) 1963، وفي أثناء جلسة المجمع الثانية، نوقش أخيراً هذا الفصل من فصول المخطط حول الحركة المسكونية.

رفض الكاردينال بيا كل تفسير سياسي، ووضع النص على مستوى تاريخ الخلاص، عندئذ ظهرت مقاومة مزدوجة من جانب أساقفة الشرق الأوسط، الذين حذروا من احتمال وقوع سوء تفاهم، وكذلك من جانب بعض أساقفة آسيا وأفريقيا، الذين لفتوا إلى وجود أديان كبيرة أخرى في العالم، في حين ذكر الآباء البيض والدومينيكان بأهمية الإسلام.

وعلى أثر رحلة بولس السادس إلى الأراضي المقدسة في يناير (كانون الثاني) 1964، وإنشاء أمانة سر للأديان غير المسيحية في مايو (أيار)، وصدور الرسالة العامة في أغسطس (آب) التي شددت على الحوار؛ ترسخ في الواقع المفهوم الذي يرى أن الكنيسة هي شعب الله، وهو الذي يرتكز عليه الدستور في الكنيسة. ومن ثم فُصلَ المخطط حول اليهود عن القرار في الحركة المسكونية، فأضحى ملحقاً يستهدف أيضاً الأديان غير المسيحية، ولكن بعد ترددات جديدة، ضُم هذا الملحق في نوفمبر (تشرين الثاني) 1964 إلى الدستور الكنسي.

أما في ديسمبر (كانون الأول)، فقد أظهرت رحلة البابا بولس السادس إلى بومباي (الهند) انفتاحاً على أديان آسيا. وفي أكتوبر (تشرين الأول) 1965 في أثناء الجلسة الرابعة، أقر آباء المجمع بـ(1763 صوتاً إيجابياً ضد 250 صوتاً سلبياً)، البيان عن علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحية. وهكذا أفضى الجدل الأسقفي قبل، وأثناء، وبعد المجمع الفاتيكاني الثاني، إلى بلورة استراتيجية عقائدية جامعة حيال الأديان غير المسيحية؛ حيث جرى ذلك على أساس ما بينه الفصل الثاني من الدستور العقائدي في الكنيسة "نور الأمم وشعب الله"، وفيه: "إن جميع الشعوب يؤلفون جماعة واحدة... ولذا فإن الناس ينتظرون من مختلف الأديان الجواب عن ألغاز الوضع البشري المستترة"[16].

---

(16) الأب بواسيه، مصدر سابق.

من هذا التأسيس سوف يتطور موقف الكنيسة من اليهودية، إلى الدرجة التي سيُطوى فيها سجل طويل حافل بالخصومة على المستوى الديني والتاريخي. وهو ما سيلاحظه اللاهوتي الإيطالي المعاصر برونو فورتي[17]، حين ذكر أن العلاقة بين إسرائيل والكنيسة، خلال العقود الأخيرة، كانت موضوعاً لتأملات لاهوتية عميقة، وهي تقاطعت مع أحداث تاريخية ذات شأن؛ مثل زيارة يوحنا بولس الثاني لبيعة روما في 13 أبريل (نيسان) 1986، والاعتراف بدولة إسرائيل من جانب الكرسي الرسولي في العام 1993.

بهذا المعنى لم يكن شمول قرارات المجمع الفاتيكاني الثاني الموقف من اليهودية المعاصرة ودولة إسرائيل؛ قضية معزولة عن قضية اللقاء مع الإسلام والمسلمين.

فقه الحوار مع الإسلام

أنزل اللاهوت الكاثوليكي المعاصر قضية الحوار مع الإسلام والمسلمين منزلة استثنائية، حتى لقد اعتبرها لاهوتيون كثر في الكنيسة واجباً دينياً، يجب تطبيقه والالتزام به. وفي صدد هذه المقاربة يرى المجمع الفاتيكاني الثاني في الدستور الراعوي: "الكنيسة في عالم اليوم"؛ ما يلي: "تبدو الكنيسة رمز هذه الأخوة، التي تتيح الحوار الصادق وتشجعه، وذلك بفعل رسالتها التي تهدف إلى إنارة المسكونة كلها بنور البشارة الإنجيلية، وجمع جميع البشر في الروح الواحد، إلى أي أمة، أو عرق، أو ثقافة؛ انتموا"[18].

من هذه الفقرة، يتضح الربط الوثيق الصريح بين هوية الكنيسة، وطبيعة الرسالة التي تضطلع بها في معترك الزمن الإنساني. وحسب التفسير اللاهوتي لمثل هذا الربط، فإنه إذا كانت الكنيسة رمزاً للأخوة الإنسانية الشاملة، فالخروج إلى الآخرين خروج الحوار الصادق، هو أسمى تعبير عن الجوهر القصي الذي ينطوي عليه كيان الكنيسة. وعلى قوام

(17) برونو فورتي. حول المسيحية المعاصرة-رؤية لاهوتية في الإيمان والإيديولوجيا وما بعد الحداثة. تعريب عز الدين عناية. مجلة مدارات غربية. العدد الثالث. سبتمبر/أيلول-ديسمبر/كانون الأول 2004.
(18) المجمع الفاتيكاني الثاني. "الكنيسة في عالم اليوم". فقرة 92.

هذا المعنى الشمولي الرحب تصير الكنيسة المكان الأمثل، الذي يتجلى فيه عزم الناس على التلاقي والتحاور والتعارف[19].

لكن القراءة المعاصرة لفقه الحوار في الكنيسة الكاثوليكية، ستبلغ مستوياتها المتقدمة بعد بضعة عقود من ثورة الستينيات اللاهوتية. ولعل القول بوجوب التحاور والتواصل مع المسلمين، فضلاً عن الأديان الأخرى، يفضي إلى واحدة من أهم وأدق القواعد الإيمانية لـ"لاهوت الحوار التعرفي". فلكي لا يُفهم انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني على أنه نتيجة تحولات تاريخية وفكرية، أملتها شروط التكيف مع القرن العشرين، وجد اللاهوت المعاصر أن القول بضرورة الحوار، لا يكفي لتوطيد التصور الحواري بين المسيحية والإسلام، وأنه لترسيخ الموقف الحواري الشامل لابد من البحث في تضاعيف المضامين اللاهوتية، التي ينطوي عليها الدين المسيحي والدين الإسلامي، والتنقيب عن الأسباب اللاهوتية القصية التي تجعل من الحوار المسيحي الإسلامي واجباً دينياً لا مَعدلَ عنه على الإطلاق.

ولسوف نرى في ما بعد كيف تمضي مثل تلك القراءة إلى وضع الأدلة النقلية والعملية على وجوب الحوار، سواء من الإنجيل أو مما ورد في المجمع الفاتيكاني الثاني من مقررات. فلو نحن تأملنا الكلام عن "واجبية الحوار"، لألفينا بؤرة المعنى التي اتكأ عليها لاهوتيو الحوار، ليصوغوا عمارته المعرفية.

ولعل من أبرز النقاط المحورية في المسعى اللاهوتي المذكور، أن أطروحته الحوارية تنطلق من قاعدتين أصليتين: القاعدة الإيمانية الإنجيلية، والقاعدة التاريخية للكنيسة الكاثوليكية المعاصرة؛ ذلك "أن الانتماء إلى الفكر المسيحي اللاهوتي الكاثوليكي، في مسعاه المستمر إلى تحري التجديد، وأمانة الإبداع، هو الذي يبرر استناد جميع هذه الدراسات إلى التصور اللاهوتي الذي تركن إليه الكنيسة الكاثوليكية في هيئة تعليمها اللاهوتي الرسمي، وفي اختبارات مؤمنيها الوجودية، وفي تلمسات كبار علمائها"[20].

---

(19) مشير باسيل عون. الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام، مصدر سابق، ص14.

(20) موريس بورمانس. توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين. نقله إلى العربية المطران يوحنا منصور.

هذه النقطة تظهر مشروعية "الكلام الجديد" في حركة اللاهوت المعاصر، الأمر الذي بدا بوضوح لا ريب فيه في مقررات المجمع الفاتيكاني الثاني؛ ذلك لأن المتكلم هنا يتكلم من داخل العقل اللاهوتي نفسه، وليس كما يفعل باحثون من خارج المؤسسات الدينية، وبهذا سوف يكتسب التأصيل النظري لـ"لاهوت الحوار التعرفي"، صدقيته في ذلك الصعيد المشار إليه. وذلك، على ما نتصور، مهم حيال أثر الخطاب في الآخر غير المسيحي، وتحديداً بالنسبة إلى ضمير المخاطب المسلم، المدعو إلى الحوار؛ لكي يتعرف إلى الكيفيات والآليات التي يفكر من خلالها، آباء الكاثوليكية بصفة خاصة.

على أن ما يمنح وجوب الحوار في التفكير اللاهوتي المعاصر، أي المتأسس على روح ونص المجمع الفاتيكاني الثاني، هو عامل التأصيل الذي ستعتمده المراجع الفكرية في الكنيسة الكاثوليكية.

فالحوار عند المسيحيين، كما يبين الأب موريس بورمانس، إنما هو سنة ممعنة في القدَم، وتعود إلى يسوع المسيح نفسه؛ فهو وإن كان قد أُرسلَ أولاً إلى "الخراف الضالة من بيت إسرائيل"، فقد أراد دوماً تخطي الحواجز الاجتماعية والسياسية والدينية؛ فكلم السامرية، وأصغى إلى السورية الفينيقية، وأُعجب بإيمان قائد المئة الروماني، وأشاد بتوبة "أهل نينوى" وحكمة "ملكة الجنوب". فلذلك كانت دعوة بطرس أول رُسُله تصلح أيضاً للمسيحيين من أبناء هذا العصر، عندما يقول: "كونوا على استعداد دائم لتجيبوا كل من يسألكم حجة على الرجاء الذي فيكم، ولكن بوداعة واحترام، وليكن ضميركم صالحاً" بط3 (1: 15-16) [21].

وحسب مقررات المجمع الفاتيكاني الثاني، فإن "الكنيسة تحرض أبناءها على الاعتراف بالقيم الروحية والأخلاقية والمجتمعية والثقافية، الموجودة عند أتباع الديانات الأخرى، والمحافظة عليها وإنمائها، وذلك بالحوار والتعاون معهم، بمقتضى الفطنة والمحبة، مع الشهادة للإيمان والحياة المسيحية" (في هذا العصر رقم 2).

(21) منشورات المكتبة البولسية، ص45، بيروت 1986.

ولكن لابد من التذكر -على ما يلاحظ بورمانس- أن الحوار بين المسيحيين والمسلمين لا يمر بالمراحل ذاتها، ولا يقاس بالمقاييس نفسها في كل زمان ومكان. فإذا كان عليهم جميعاً أن يغترفوا من كنوز كتبهم المقدسة، وتراثهم، ومصنفاتهم الزهدية والصوفية، فهم يعلمون أيضاً أن العوامل الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والأيديولوجية والثقافية؛ قد طبعت ذلك كله بطباعها ووسمته بالنسبية. وكل ما سيقال عن أماكن الحوار، ومناهجه ومذاهبه اللاهوتية، ومقتضياته الروحية، يعني على الخصوص المحاور المسيحي، ولا يُطلب منه فرض ذلك كله على المحاور المسلم، الذي يظل حراً في النظر إلى الحوار نظرته الخاصة، وإنما يستطيع الجميع بالتشاور المخلص، والتعاون الصادق، أن يحددوا ويكيفوا مقتضيات الحوار، حسب أوضاعهم الواقعية[22].

ارتباط الحوار بالحقيقة الدينية المسيحية

إن ما يجعل اللاهوت المعاصر يسلك المنحى الذي يقيم الحوار مقام الارتباط مع الحقيقة الدينية، أنه لم ينطلق فقط من ضرورات تواصل الجماعات البشرية، وإنما كذلك -وأساساً- من الرابطة الوثيقة بمعطيات العهد الجديد. فإذا كانت الحقيقة الإنجيلية، وقضية الخلاص، هما في وحدة وثقى، فإن الحوار الآتي من هذه الوحدة هو سليل الوحدة نفسها؛ "إن الله يريد لجميع الناس أن يخلصوا ويبلغوا إلى معرفة الحق"[23]، و"أما من يعمل الحقيقة، فإنه يقبل النور"[24]، و"ارتضى الله أن يصالح لنفسه كل ما على الأرض وفي السماوات بالمسيح، الذي أقر السلام بدم صليبه"[25].

وعلى خط التأمل في سر الخلاص، تبرز -بحسب لاهوت الحوار الذي أطلقه المجمع الفاتيكاني الثاني- الصلة الوطيدة بين الخلاص، وحضور ملكوت الله، تماماً كما فعل يسوع المسيح قديماً في فلسطين، ولكن هذا الملكوت الشامل للكون، والموجود في داخل الإنسان في

---

(22) موريس بورمانس، مصدر سابق ص46.

(23) الرسالة الأولى إلى تيموثاوس، 4/2، 24/2.

(24) يوحنا، 21/3.

(25) الرسالة إلى الكولوسيين، 20/1.

آن واحد: ملكوت السلام والعدالة والغفران، لا يمكن أن يقوم التباس بينه وبين أي حقيقة منظورة يكون لها أسيراً، ولأنه حياة -كما يبين اللاهوتيون المتأملون في سر الخلاص- فإن نمو الملكوت الشامل للكون يمر بمراحل السر الفصحي، الذي أظهر يسوع خصبه الشامل الأبدي، أي: الألم والموت والقيامة[26].

بناء على هذا المنظور الاعتقادي، يحدد لاهوتيو الحوار مسؤولية المسيحيين المجتمعين في الكنيسة، بالشهادة من خلال دعوة البشر أجمعين إلى الدخول في الملكوت، والعمل فيه على قدر ما آتاهم الله من نعَم؛ وعندئذ لن يكون أي نشاط بشري أو حوار ديني، في رأيهم، غريباً عن ملكوت الله، وبالتالي فالتعمق في الإيمان وتجديد التعبير عنه يغتنيان بتلاقيهما مع الثقافات الأخرى، سواء أكانت دنيوية أم قدسية، قديمة أو حديثة؛ إذ لا شيء يفلت من هيمنة روح الله الشاملة؛ حيث الحوار الذي يتم في هذا اللقاء، ليس بغريب -عند المسيحيين- عن إتمام ازدهار سر المسيح، وبداية التاريخ وخاتمته[27].

ولسوف ينبسط أمامنا، لو نحن مضينا في استقراء ما أنجزه الآباء المعاصرون في الكنيسة الكاثوليكية، ما يسدد فكرة تبلور أطروحة الحوار؛ من خلال البنية الإجمالية لنصوص العهد الجديد، إذ يتضح مما يبينه هؤلاء، أنه حيث يدور الأمر حول حقيقة الكيان الإنساني، فلا سبيل إلى تجنب إنشاء علاقات حوارية، وتبعاً لذلك يصبح من غير الممكن تصور وجود أي تقليد ديني -بقدر ما ينشأ من الحقيقة الكيانية للوجود الإنساني، وهي ما يريدها الله- يستطيع أن يُعرِضَ عن إنشاء علاقات حوارية. وحسب هؤلاء أنه "بقدر ما نتمسك بحقيقة تقاليد دينية، يجب علينا أن نقول إن الحوار أضحى لا غنى عنه، وإن المبدأ الحواري نفسه يجب أن يعتبر عنصراً مكوناً في إنشاء التقاليد الدينية. فحيث يكون الدين ديناً حقاً، عليه أن يكون حوارياً. فإن لم يكن ذلك، فإما ألا يكون ديناً، أو ألا يطابق المبادئ التي يرتكز عليها معنى الوجود الديني"[28].

---

(26) موريس بورمانس، مصدر سابق، ص53.

(27) المصدر السابق نفسه.

(28) فيلهلم دوبريه Welhelm Dupré. الحوار والحقيقة. مداخلة ألقيت في إطار الندوة الأكاديمية الأولى التي عقدت في معهد القديس جبرائيل، بين 6 و21 سبتمبر / أيلول 1992، ونشرت في كتاب وضعه كل من أندراوس بشنته وعادل ثيودور خوري تحت عنوان: "العقيدة المسيحية في لقاء مع الإسلام". ص82. المكتبة البولسية 2002.

وفي سياق ترسيخ المرجعية الإيمانية للحوار، يمضي لاهوتيو الحوار إلى تسييل ما تنطوي عليه الثقافة الدينية المسيحية في هذا الاتجاه، من ذلك مثالاً، أن الميثاق مع إبراهيم -الذي استُعيد في عصر موسى- يقوم في داخل الميثاق الشامل مع نوح، وما هذا سوى استعادة للميثاق العام الذي أقامه الله مع البشرية جميعاً بفعل الخلق، وبهذا المعنى فإن الميثاق مع إبراهيم يتحقق إذن لفائدة جميع الأمم. وصوت أنبياء إسرائيل الكبار قد ذكر بذلك مراراً، عندما كان الميثاق يوشك أن يصبح أسير قومية دينية مغالية في الأنانية. ويبين هؤلاء أن يسوع المسيح أكد تكراراً حتى موته على الصليب، أنه ليس هناك إنسان مقصي عن ملكوت الله: "الخطاة كالأبرار، والسامرية كالجليلي، وقائد المئة الروماني كالفريسي اليهودي، يبلغون إلى هذا الملكوت الواحد نفسه، حالما يتوبون إلى الرب، ويشرعون في سلوك حياة جديدة تغمرها محبة الله والآخرين"[29].

وعلى نحو يسعى فيه لاهوتيو الكاثوليكية المعاصرة إلى المزاوجة بين التأصيل الفكري والمعرفي، وحث المؤمنين على الحوار والتعرف، يذهب هؤلاء إلى بلورة نص عقائدي مؤداه أن المسيحي الذي يبغي أن يماثل اليوم بسماحته الجماعات الرسولية الأولى، في لقائه الآخرين مع اختلافهم، يعلم أن العهد الجديد ينطوي على مواقف عملية متنوعة بإزاء غير المسيحيين، ولن يفوته الرجوع إليها بحسب الأوضاع المختلفة التي يعرفها، أو الميول الروحية التي يشعر بها، ماراً أحياناً من حال إلى حال، أو عائشاً الاثنين معاً في آن واحد. فإلى جانب التبشير بالخلاص في يسوع المسيح، كما مارسه بطرس وبولس في أعمال الرسل، والذي يتناسب وواجب التبشير المشروع؛ هناك مكان أيضاً لشهادة "المسيحيين العائشين في الشتات"، الذين يردد بطرس على مسامعهم قوله: "اسلكوا بين الأمم مسلكاً حميداً، حتى إنهم يلاحظون أعمالهم الصالحة فيمجدون الله في يوم الافتقاد" (بط أ 12/2)، فكما أن المسيح هو "شاهد الآب"، كذلك المسيحيون هم مدعوون ليكونوا مراراً كثيرة إنجيل يوحنا ورسائله.

وأخيراً، قد يحدث أحياناً أن يستشعر المسيحيون، مع التطبيق على قرائن أخرى، ما كان يشعر به بولس ويبديه من العواطف حيال إخوانه غير المسيحيين، المعتزمين البقاء على

---

(29) موريس بورمانس. مصدر سابق ص54.

ما هم عليه؛ فإلى جانب "حزنه" و"ألمه" من جراء ذلك؛ كان "يشهد لهم أن فيهم غيرة لله" (رو 2/10)؛ "لأن الله لا ينبذ أحداً" (رو 11/1). وهكذا فما دامت السبل متشعبة، فالمسيحي مدعو إلى الاحترام والتفهم والتقدير، لما ينطوي عليه الاختيار الديني الذي يختاره كل إنسان من سر لا يُدرك؛ لأن "الأعمال الدينية التي بواسطتها يوجه الناس نفوسهم إلى الله، سراً وعلانية، بالاستناد إلى قرار شخصي، تسمو بطبيعتها على كل نظام زمني وأرضي"[30].

ولعل ما يجعل فقه الحوار متخذاً هذا المنحى، إنما يعود إلى مأْسَسَة الاختبارات الحوارية مع غير المسيحيين، بعد انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني؛ بحيث صار واجباً على اللاهوتيين من رجال الكنيسة أن يصوغوا أبحاثهم وأدبياتهم، تبعاً للقواعد والدساتير والمناهج المجمعية الجديدة.

وانطلاقاً من هذه الأطروحات، فإن الكنيسة في مرحلة ما بعد المجمع الفاتيكاني الثاني، أزاحت إلى الدرجة الثانية التحديد المذهبي-الطائفي لمفهوم "المؤمن" في العالم الحديث، مؤكدة انتماء الكنيسة إلى النوع الإنساني قبل كل شيء، والصلة العضوية بالإنسانية عموماً؛ فتصريح المجمع حول "علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية" "Nostra Aetate"، تتصدره الكلمات التالية: "فكل الشعوب جماعة واحدة، ولها أصل واحد". فمسيحي اليوم يدرك أنه عضو في أسرة إنسانية عظيمة؛ لذا يؤكد تضامنه مع الناس كلهم، ولا يثمن غير المسيحي بوصفه "الآخر"، "الغريب"؛ حيث إنه يعي حقيقة أن الناس ينتمون، جميعاً بإرادتهم الحرة، وإن كان ذلك بدرجات مختلفة، إلى "شعب الرب". ولكن، من وجهة نظر الوعي الديني كيف يمكن قبول العقائد الدينية الأخرى؟ وبالتالي كيف يمكن لهذا الوعي أن يصالح أو "يوفق" ما لا يمكن توفيقه؟

والحقيقة أن الفكر الكاثوليكي يحاول حل هذه الإشكالية، عبر إنتاج مستويين أو شكلين من الخطاب، هما المستوى الإنساني العام، والمستوى الديني الخاص.

---

(30) بورمانس. مصدر سابق ص55.

ويستند هذا الخطاب تاريخياً إلى الثنائية الإنجيلية الشهيرة: "ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، (انظر: إنجيل مرقس، الإصحاح الثاني عشر: 17، وكذلك إنجيل لوقا، الإصحاح العشرون: 25). وعلى هذه الازدواجية والتحديد تقوم الكلامية المسيحية الجديدة (المدرسة السكولائية)، المنطلقة من مبادئ وأطروحات "الكلية" و"الشمولية" و"العالمية"، والساعية إلى أن تدمج وتخلط في تركيبة موحدة، مجموعة من قيم مختلفة للغاية. على حين تقوم هذه العقلنة التي ينتهجها اللاهوتيون المعاصرون على فكرة "الاقتصاد" في العقيدة، التي تعود بدورها إلى أطروحات توما الأكويني؛ حيث إن مبدأ الاستقلالية النسبية يجر خلفه -بشكل آلي- الاعتراف القانوني بتعددية التيارات والمذاهب العقائدية، ورفض مقولة ادعاء احتكار الحقيقة[31].

التواصل مع مسلمي العالم

تأسيساً على المبادئ والمقررات التي أقرها المجمع الفاتيكاني الثاني، بدأ زمن لاهوتي كاثوليكي جديد في التعاطي مع الأديان غير المسيحية، ولاسيما مع الإسلام. ولعل من أهم هذه المبادئ هو الاستعداد للحوار، وقد عبر المجمع الفاتيكاني الثاني عن ذلك بما ورد في إحدى وثائقه بالقول: "وفقاً لمهمتها في أن تدعم الوحدة والمحبة بين البشر، وبذلك تنظر الكنيسة إلى ما هو مشترك بين الناس، وما من شأنه أن يقودهم إلى الشركة بعضهم مع بعض"[32].

وفي مساعيهم لتشكيل منظور لاهوتي معاصر لإدراج الإسلام في إطار نظام الخلاص، قدم عدد من كبار اللاهوتيين الكاثوليك، ما يمكن اعتباره رؤى دينية تأسيسية للحوار مع المسلمين. جل هذه المساعي تنطلق من مراجعة نقدية جذرية للمفاهيم المسيحية القديمة حيال الإسلام وعقائده، ولاسيما منها النظرة البيزنطية الإقصائية والرافضة

(31) أليكسي غورافسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة د. خلف محمد الجراد، ص166. سلسلة عالم المعرفة (215)، الكويت، نوفمبر/تشرين الثاني 1996.

(32) عادل تيودور خوري، الإسلام في منظور اللاهوت المسيحي، كتاب مشترك مع أندراوس بشته، ضمن سلسلة "المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون، عدد 16 ص280، المكتبة البولسية، جونية-لبنان 2002.

لعقائد المسلمين. وبحسب ما صار معروفاً من الروايات التاريخية: فإن هذه المفاهيم تقوم على قاعدة المجادلة، وعلى السؤال عما يمكن توفيره من آليات معرفية لإثبات بطلان العقيدة الإسلامية؛ حيث كان من الثابت لديهم أن الإسلام ليس ديناً صحيحاً، وليست له قيمة خلاصية، واستعانوا لهذا الغرض بالنظام الدفاعي الذي كان اللاهوتيون المسيحيون قد نصبوه لرد اعتراضات خصوم المسيحية، وبالتالي تقديم الدليل على صحة العقيدة المسيحية.

وهكذا بين اللاهوتيون البيزنطيون في مؤلفاتهم اليونانية، أن مقارنة بين الإسلام والمسيحية، توضح أن هناك فوارق ضخمة بينهما في العقيدة والأخلاقيات والعبادات، بحيث يجب اعتبار الإسلام ديناً باطلاً، وأن محمداً لا يمكن بأي حال مقابلته بيسوع المسيح، ولذلك ينبغي أن يُعد نبياً باطلاً. وأخيراً يتضح لديهم أن القرآن يناقض الكتاب المقدس "الصحيح"، الذي أوحاه الله إلى موسى والأنبياء، وإلى الرسل وكاتبي الإنجيل؛ ولذلك يجب القول بأنه كتاب باطل.[33].

لقد أرست الأدبيات الجدالية البيزنطية حيال الإسلام، ميراثاً زاخراً بأسباب القطيعة والإبطال، وذلك نتيجة عوامل كثيرة تاريخية ومجتمعية وعقائدية، لكن التأسيس اللاهوتي البيزنطي سينطلق في هذا المجال من نقطة جوهرية، تشكل العنصر المعياري في اللاهوت المسيحي الذي ساد في القرون الوسطى؛ عنينا بها معيارية الخلاص؛ إذ اعتبر البيزنطيون، وبصورة مبرمة، أن ليس لدين الإسلام القدرة على منح الخلاص. فالخلاص - عندهم - منوط بعمل يسوع المسيح الخلاصي، وبحياته، وموته على الصليب، وقيامته، وأما وسائل الخلاص فهي أسرار الكنيسة. وبما أن الإسلام لا يؤمن بعمل المسيح الخلاصي، ولا بأسرار الكنيسة؛ فلذلك لا تملك شعائر العبادة الإسلامية قدرة على منح الخلاص. فهي -بحسب فهمهم- شعائر غير فاعلة، ولو كانت تشبه خارجياً بعض الشعائر اليهودية أو المسيحية.[34].

---

(33) عادل تيودور خوري، مصدر سابق، ص284.

(34) المصدر السابق. ص285.

في الأزمنة الحديثة، وبسبب من الاختبارات العميقة التي عاشتها المسيحية مع نفسها، وفي تفاعلاتها الحضارية مع الجغرافيات الدينية المتعددة؛ ستحدث تحولات راديكالية، بلغت أوجها في ستينيات القرن العشرين مع انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني. ومثلما كانت قضية خلاص غير المسيحيين محور اشتغالات لاهوت القرون الوسطى، شكلت القضية إياها الحلقة المركزية في الثورة المعرفية للاهوت المعاصر.

لقد تكونت رؤية اللاهوت المعاصر، الذي تأسس عليه المجمع الفاتيكاني الثاني، كخلاصة اختبار وتفاعل مع منجزات التنوير، والمعارف الجديدة التي توصل إليها تاريخ الأديان المقارن وعلم اجتماع الدين، ناهيك عن المدارس والتيارات التي انبثقت من الاشتغال على هرمينوطيقا الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد.

جاء التأصيل اللاهوتي لمنعطف الستينيات على قاعدة توصيف أحوال عالم الحداثة وما بعدها، ليتبين له كيف أن جغرافيات العالم الحضارية والدينية، كفَت عن كونها هويات مغلقة، وأن اللاهوت المسيحي، عندما أخذ بفكرة التعددية، إنما كان يواجه إشكالية شديدة التعقيد والأهمية والمعاصرة، وأن هذه الإشكالية تكونت بفعل الوعي المتزايد، والمعرفة المفصلة بأديان العالم الكبرى، وبحكم الاحتكاك الواسع والمستمر بين أتباع الديانات والثقافات والمجالات الحضارية المتعددة. من هنا اتضح للكنائس المسيحية مدى حيوية هذه الأديان، وما تحتله من أدوار حاسمة في حياة الشعوب.

ولقد تأتَى الاستعداد للحوار من يقين الكنيسة بضرورة النظر من وراء الفوارق الفاصلة، إلى ما هو مشترك بين الناس والأديان؛ حيث إن الأديان الأخرى غير المسيحية هي المرجع الذي يقدم للناس الجواب عن أسئلتهم الصحيحة المهمة في حياتهم. وقد سرد المجمع الفاتيكاني الثاني أهم هذه الأسئلة على النحو التالي: ما هو الإنسان؟ وما هو معنى حياتنا وغايتها؟ ما هو الخير وما هي الخطيئة؟ ما هو مصدر الألم وما هو معناه؟ ما هو

السبيل إلى السعادة الحقَة؟ ما هو الموت والحساب والثواب بعد الموت؟ وأخيراً: ما هو ذلك السر الأخير الذي لا يمكن التعبير عنه؛ سر حياتنا الذي منه نأتي وإليه نصير[35]؟

وإلى ذلك يبين الباحث واللاهوتي الكاثوليكي عادل تيودور خوري، في معرض مناقشاته لوثائق المجمع، أن الأديان غير المسيحية لم يعد يُحكم عليها دون تمييز كوثنية وأديان باطلة، وبالتالي لم تعد تُرفض تعاليمُها ومقاييسُها ونُظُمُها العملية بمجملها؛ ذلك أن غير المسيحيين يمكنهم البلوغ إلى الخلاص[36]، استناداً إلى وثيقة المجمع في الكنيسة "نور الشعوب"؛ "ذلك لأن الذي لم يبلغ إلى معرفة حقيقة إنجيل المسيح وكنيسته، دون ذنب منه، ولكنه يبحث عن الله بقلب صادق، ويحاول بفعل النعمة أن يتمم عملياً إرادته التي اطلع عليها في نداء ضميره، فهذا يمكنه أن ينال الخلاص الأبدي؛ إذ إن العناية الإلهية لا تحرم الأمور الضرورية للخلاص، لأولئك الذين لم يبلغوا بعد الاعتراف الصريح بالله، وذلك دون ذنب منهم، ولكنهم يجتهدون بفعل النعمة أن يحيوا حياة قويمة"[37].

محورية الإسلام في عقيدة الخلاص

يتخذ الكلام على الإسلام والمسلمين محلاً مركزياً في وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني، ونستطيع أن نتبين ذلك من خلال نصين أساسيين:

الأول: "الدستور العقائدي في الكنيسة"، وفيه ما يلي: "بيد أن تدبير الخلاص يشمل أيضاً أولئك الذين يؤمنون بالخالق، وأولهم المسلمون الذين يعلنون أنهم على إيمان إبراهيم، ويعبدون معنا الله الواحد، الرحمن الرحيم، الذي يدين الناس في اليوم الآخر" (دستور عقائدي في الكنيسة، فقرة 16).

(35) المصدر السابق، ص288.
(36) المصدر السابق، ص294.
(37) المصدر السابق، ص295.

الثاني: "علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية"، وفيه ما يلي: "تنظر الكنيسة أيضاً بتقدير إلى المسلمين الذين يعبدون الله الواحد، الحي القيوم، الرحمن القدير، الذي خلق السماء والأرض، وكل الناس. إنهم يسعون بكل نفوسهم إلى التسليم بأحكام الله، وإن خفيت مقاصده، كما سلم لله إبراهيم، الذي يفخر الدين الإسلامي بالانتساب إليه. وإنهم على كونهم لا يعترفون بيسوع إلهاً، يكرمونه نبياً، ويكرمون أمه العذراء مريم، مبتهلين إليها أحياناً بإيمان. ثم إنهم ينتظرون يوم الدين، الذي يجازي الله فيه جميع الناس بعدما يُبعثون أحياء. من أجل هذا يقدرون الحياة الأدبية، ويعبدون الله بالصلاة والصدقة والصوم، خصوصاً. ولئن كان قد وقع، في غضون الزمن، كثير من المنازعات والعداوات بين المسيحيين والمسلمين، فإن المجمع يحرضهم جميعاً على نسيان الماضي، والعمل باجتهاد صادق في سبيل التفاهم في ما بينهم، وأن يحموا ويعززوا كلهم معاً، من أجل جميع الناس؛ العدالة الاجتماعية، والقيم الروحية، والسلام والحرية" (بيان في علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية، فقرة 3).

من هذين النصين الصريحين، سوف يمضي التنظير اللاهوتي في الكنيسة الكاثوليكية نحو طبقات معرفية أكثر عمقاً حيال الإسلام. وبحسب هذا التنظير: إن الإسلام مثّله في ذلك مثل الأديان الأخرى، هو في مرحلة إعدادية للمسيحية، وذلك في إطار حقبات التاريخ، بل بالنسبة إلى نظام الخلاص الإلهي. فهكذا يكون الإسلام، بالنسبة إلى تاريخ الخلاص، في درجة الأديان التي نشأت قبل المسيحية، والتي تسوقها مسيرتها الخلاصية إلى معرفة حقيقة وحي الله في يسوع المسيح[38].

إلى هذا التأويل اللاهوتي لموقع الإسلام في نظام الخلاص، ثمة ما لا حصر له من التأويلات الموازية، لكنها تتلاقى وتتقاطع حول نقطة أساسية، هي مفارقة اللاهوت المسيحي المعاصر لفكرة حصرية الخلاص بالكنيسة، وبالتالي الإعراض عن فكرة إبطال المنظومة الاعتقادية التي جاء بها الإسلام.

(38) مشير باسيل عون، مصدر سبقت الإشارة إليه، ص104.

لقد أشار اللاهوتي لودوينغ هاغمان Ludwing Hagmann -مثلاً- إلى النقاط التي يمكن أن تكون خطوطاً تربط بين الإسلام وحقيقة يسوع المسيح: "وإن كانت الناحية الكريستولوجية في الإيمان الإسلامي في نفسه لم تبلغ اكتمالها، بل تُعرض عرضاً ناقصاً، فإن الإسلام يجوز اعتباره خطوة في الاتجاه الصحيح، ومرحلة على الطريق المؤدي إلى إتمام معرفة المسيح (راجع الرسالة إلى الأفسسيين، 13:4). وذلك باعتبار ما أنجزه من تقدم ثلاثي النواحي:

1 - الانتقال من عصبية الدم إلى جماعة الإيمان.
2 - الانتقال من عصر الجاهلية إلى عصر العلم والوحي.
3 - الانتقال من الشرك إلى الاعتراف الحازم بالله الواحد الأحد"[39].

وفي سياق بحثه حول الإسلام، في منظور اللاهوت المسيحي، يضيف عادل تيودور خوري اقتباساً آخر للاهوتي هانس كونغ، الذي يحاول وضع الإسلام في درجة موازنة لليهودية المسيحية، وهي الجماعة التي لم تكن تعترف بعد تماماً بالتعليم المسيحي حول المسيح، الذي بينته نهائياً المجامع المسكونية. فبالنسبة إلى نظرية الإتمام، يعني هذا أن تطور الإسلام باتجاه المسيحية ممكن، ولو كان الإسلام في الواقع يرفض رفضاً باتاً مثل هذا التطور.

وفي هذا المجال يستعيد خوري ما كان ردده اللاهوتي الكاثوليكي كلود جفره، من أن بالإمكان اعتبار الإسلام في بعض انتقاداته للعقائد المسيحية؛ تذكيراً بضرورة حماية الإيمان ضد الشذوذ، وتحريضاً على صيانة التوحيد. وهكذا يمكن اعتبار القرآن -بحسب جفره- كإحدى كلمات الله الموجهة إلى المسيحيين[40].

---

(39) عادل تيودور خوري، مصدر سابق، ص285.
(40) المصدر السابق. ص286.

اللقاء على الوحدانية

على الرغم من اقتصار النصوص المجمعية على تحديد خطوط بيانية عامة حول الإسلام، إلا أنها فتحت أبواب البحث المعمق أمام لاهوتيي الحوار في الكنيسة الكاثوليكية. فثمة من يذهب من المعاصرين إلى أن تصور الكنيسة لوحدانية الله، ولوحدانية الوساطة الخلاصية التي يمثلها يسوع المسيح، ولوحدانية عمل الروح القدس في التاريخ البشري، وكذلك لوحدانية وساطة الكنيسة في إظهار حضور الله، وفي إنجاز ملكوت الله؛ كل هذا سيفضي إلى القول إن الإسلام لا يمكنه إلا أن يكون منضوياً إلى المسيحية انضواء الفرع إلى الأصل، والجزء إلى الكل، والبذرة إلى التربة، والغصن إلى الكرمة. ومن ثم فإن الكنيسة الكاثوليكية في لاهوت الأديان، الذي باتت تقر بشيء من جدارتها المعرفية، تعترف بالدين الإسلامي اعتراف الاحتواء والإكمال والاختتام. فهي -بحسب هذا النظر- لا تقصيه من دائرة الوحي الإلهي، ولو أنها لا تزال تنظر إلى الوحي القرآني نظرتها إلى حقل خصب، انغرست فيه غير بذرة من بذار الحق والخير والصلاح[41].

الحوار الإسلامي-المسيحي المعاصر

لم يؤد الجدل الذي نشأ في العصور الوسطى بين اللاهوت المسيحي والكلام الإسلامي، إلاَ إلى تعميق النزاع العقائدي، وتوليد ضروب الخوف والحذر والإقصاء بين مسلمي المشرق العربي ومسيحييه. وإذا كان ثمة الكثير من الأسباب الداعية إلى الجدل، فهي في الأغلب الأعم عائدة لمؤثرات موضوعية تاريخية وسياسية، أكثر مما هي عائدة إلى مبدأ الإيمان بالله الواحد الأحد وتوحيده. لعلَ مجادلة القديس يوحنا الدمشقي، أواخر القرن السابع حتى منتصف القرن الثامن -على سبيل المثال لا الحصر- في "الهرطقة" مئة من كتاب "الهرطقات"، قد شكلت أنموذجاً للقطيعة في جدال العقائد بين الإسلام والمسيحية، في ذلك الوقت.

(41) مشير باسيل عون، مصدر سابق، ص186.

كذلك الأمر بالنسبة إلى مجادلات العلامة تقي الدين أحمد ابن تيمية الدمشقي (1263-1328)، في رده على بعض عقائد المسيحية، معتبراً أن أكثرها بدعة، من مثل أن الصلاة إلى المشرق لم يأمر بها المسيح ولا الحواريون، وإنما ابتدعها قسطنطين، وكذلك بدعة الصليب والألحان في الصلوات، إضافة إلى قوله إن عامة أنواع العبادات والأعياد التي هم عليها، لم ينزل بها الله كتاباً[42].

لعلَ المشترك بين هذين الأنموذجين الجداليين في اللاهوت المسيحي والكلام الإسلامي (يوحنا الدمشقي، وابن تيمية)، وبرغم الفارق الزمني بين الرجلين، هو أنهما يعتصمان بحرفية النص وظاهره. وربما لهذا السبب خُلعت على الأول أوصاف ونعوت تقديسية، من مثل بطل الكنيسة، أو ما أطلقه عليه البابا يوحنا بولس الثاني، في رده على خطاب البطريرك الأنطاكي أغناطيوس الرابع هزيم، بأنه "البطل المناضل عن الإيمان الأرثوذكسي". وكذلك الأمر بالنسبة إلى ابن تيمية؛ حيث اعتبره كثيرون بأنه مؤسس السلفية في التاريخ الإسلامي. ولعلَ ما عناه ابن تيمية في قوله، الذي جاء في سياق رسالته إلى سرجيوس ملك قبرص: "أنا من نواب المسيح وسائر الأنبياء، في مناصحة الملك وأصحابه وطلب الخير منهم"، إنما يتبين منه مدى اعتداده بنفسه، وخصوصاً في ما يظهر من رسالته إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون؛ من أنه مجدد الملَة في ختام قرنها السابع[43].

لقد تبين من خلال تداعيات الجدل اللاهوتي-الكلامي، كم هي واضحة آثار القطيعة بين المسلمين والمسيحيين، وبدا واضحاً بسبب من ذلك، ضمور إمكانيات الحوار، بل واستحالته في ظل سيطرة النزعات الدفاعية، التي غالباً ما اقتضت الهجوم على الآخر في ما يعتقده ويؤمن به.

لكن سيرورة جديدة من النظر المتبادل بين المؤسسات الدينية المسيحية والإسلامية، كان عنوانها المركزي ضرورة الانتقال في العلاقة من طور الجدل والقطيعة، إلى طور الحوار

(42) عزيز العظمة، المنتخب من مدونات التراث، ابن تيمية، ص18-22، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت 2000.
(43) المصدر السابق، ص24.

والتواصل. ولقد وجد الفريقان أنه من غير الجائز أن يستمر واقع الحال ضمن الأطروحة التالية: عندما يخاصمك الآخر في دينك وهويتك، مستعملاً دينه وهويته كسلاح يتكئ عليه في حملته عليك؛ فإنه من الطبيعي أن يبتعث لديك المنطقة الأكثر حساسية وحدة في دينك وهويتك، ويقيمها على نشأة متجددة من العصبية والعنف والإقصاء. وإذا كانت الهوية والدين يدخلان في نطاق ما يسميه الاستراتيجي الفرنسي جان غيتون بـ"الميتافيزيقا السياسية"؛ فلا مناص للمسلمين والمسيحيين من الإعراض عن تسييس الدين، بما يخدم المصالح السياسية والاقتصادية لهذه الجهة أو تلك.

لقد شكل المجمع المنعقد بين أوائل ومنتصف الستينيات من القرن العشرين، نقطة تحول تاريخي في علاقة الكنيسة الكاثوليكية بالمسلمين وفهمها للإسلام. ولعلَ الوثيقة التي أصدرها المجمع الفاتيكاني الثاني في ذلك الوقت، ستؤسس إلى علاقة جديدة مع المجتمعات الإسلامية خصوصاً، ومع سائر الأديان غير المسيحية بوجه عام.

هناك -إذن- بين المسيحيين والمسلمين أمور كثيرة مشتركة، على صعيدي الإيمان والأخلاق؛ فعلى صعيد الإيمان، يتفق المسيحيون والمسلمون على عبادة الله الواحد الخالق، الذي كلَم الناس بالأنبياء، منذ إبراهيم إلى السيد المسيح، ويكرمون معاً مريم العذراء، ويترجون قيامة الأموات. وعلى صعيد الحياة الدينية والأخلاق، هناك اتفاق على الصلاة والصدقة والصوم، ويمكننا أن نضيف أن الاتفاق يشمل أيضاً معظم أمور السلوك الأخلاقي[44].

وإذا كان الحوار التعرفي لدى الكنيسة الكاثوليكية المعاصرة، يدخل في أصل الإيمان والمنظومة العقدية، فهو في فضاء الإسلام يُعد ركناً من أركان العلاقة مع الغير؛ فكيف تبدو هذه الغيرية في مقاصد الشريعة الإسلامية؟

(44) راجع وثيقة المجمع الفاتيكاني الثاني (دستور عقائدي في الكنيسة).

وجوب التعرف في الإسلام

لم يدع اللاهوت المسيحي التجديدي فرصة كلام على صلة الوحي بالزمن البشري، إلا كان له من الكتاب المقدس ما يحث على الحوار كما سبق ورأينا. أما في الفضاء الفكري الإسلامي، فللحوار -على ما سيتبين لنا- مقام الواجبية، ومن دونه لا قيامة للرسالة الإلهية، كما وردت في القرآن والسنة، فسنرى في هذا المجال، كيف أن الحوار يدخل في النص القرآني دخولاً بيناً، حتى إن كثيرين من قراء الوحي ذهبوا في التفسير والتأويل إلى أن القرآن الكريم، هو -من وجه معين- كتاب حواري بامتياز.

ويتأتى مفهوم الحوار القرآني من التقرير الإلهي باختلاف الخلق؛ ذلك أن الاختلاف، والتنوع، والتعدد؛ تفترضه الكثرة الخَلْقية، التي هي قانون حكم الله في الخلق. ولقد قرر القرآن الكريم أن اختلاف الناس في عقائدهم ومللهم وآرائهم، هو مسألة سُنَنية لن تتبدل ولن تتغير. وأن هذا الاختلاف لن يُرفع إلا بعد زوال العالم الدنيوي، وهذا ما يبينه قوله تعالى: ﴿ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ (هود 118-119)، ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة، إن الله على كل شيء شهيد﴾ (الحج 17).

على هذا التأسيس القرآني للاختلاف، شرع الإسلام حقَانية الأديان الوحيانية السابقة عليه، وحين دخلت الشريعة المحمدية في قلب الزمان والمكان، لم تعمل على نفي الأديان، أو التعامل معها بالقوة والإكراه والجبر، وذلك على قاعدة التمييز بين الرشد والغي، وضرورة اختيار المعتقد أو اتباع الملة، وهو ما أكده كتاب الله في الآية الكريمة: ﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي﴾ (البقرة 256)، وهو ما أرشد النبي، صلى الله عليه وسلم، إليه، بتوجيه الله تعالى: ﴿فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمصيطر﴾ (الغاشية 21-22)، وهذا أمر لا ينفي وجوب الدعوة إلى الإيمان الحق بالله، واتباع دين الإسلام الخاتم.

ومع أن الإسلام قال بالعقيدة الخاتمة لرسالات السماء، فقد حرص التوجيه القرآني على حث المسلمين على أن تكون الدعوة إلى الله مقرونة بمحاورة من يخالفهم الاعتقاد: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ (النحل 125)؛ ولقد خص القرآن أهل الكتاب "بالتي هي أحسن"، بقوله: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ (العنكبوت 46). وهذا يعني في الحقيقة والمقصد، إفراغ الجدل من محتواه القسري، ليغدو حواراً مسدداً بمشترك الإيمان بوحدانية الله تعالى.

لقد قدمت المصادر والمرجعيات الدينية الإسلامية، صورة إيجابية جداً حيال المسيحية واليهودية، بوصفهما دينين سماويين، يشتركان مع الإسلام في الإيمان بالأنبياء والرسل واليوم الآخر، وينطلقان من دائرة التوحيد[45]. وينظر أئمة المسلمين وعلماؤهم إلى تجليات الكثرة في الوحي الإلهي، على أنها سنة خَلْقية كما أشرنا، وهم ينطلقون من حقيقة أن الهداية الإلهية هي المصدر الأول في التدبير البشري؛ فالهداية الإلهية على ما تبيَن مرجعيات التفسير الإسلامية، تستوي على ضربين: تكوينية وتشريعية.

الهداية التكوينية هي تلك التي تشمل الوجود، ثم تمتد لتستوعب الموجودات برمتها والكائنات الحية كافة، وبالتالي جميع البشر. وهذه الهداية ترتبط بالأمور غير الاختبارية، بمعنى أنها لا تندرج في نطاق "إرادة الموجودات"، وعلى سبيل المثال فإن النمو الطبيعي للموجودات، يعد من سلالة الهداية التكوينية.

أما الهداية التشريعية، فإنما هي هداية يهبها الله إلى البشر من طريق الأنبياء والرسل، وهي تتجلى في الواقع بمعنى "تنوير الطريق" إلى التوحيد، وتشمل البشرية كلها. وفي هذا الضرب من الهداية يكون للإرادة الإنسانية والاختيار البشري، دور فاعل ومقرَر. فإذا ما أراد الإنسان أن ينتقل من الهداية التي معناها "تنوير الطريق"، إلى الهداية التي معناها الإيصال إلى الغاية والمطلوب؛ فينبغي له العمل بجميع الأوامر الإلهية باختياره وبملء إرادته.

(45) أنور أبو طه، الحوار الإسلامي المسيحي، مقالة ضمن كتاب: الخطاب الإسلامي إلى أين؟ ص63، دار الفكر، دمشق 2006.

وبشرح مقتضب على لسان بعض العلماء المسلمين: إن الله تعالى يهبُ المؤمنين الذين يتوفرون على الهداية التشريعية، ضرباً من الهداية التكوينية التي تعني الإيصال إلى الغاية والمطلوب، ولاسيما في مراحل السير والسلوك إلى الحق الأعلى. فالهداية التشريعية -إذن- تعني أن الله سبحانه يضع بين أيدي الناس القانون الذي يوفر لهم السعادة، ويبني وعيهم من خلال الأمر بالفضيلة، والنهي عن سيئات الأعمال، وذلك لكي ينتخبوا الطريق باختيارهم، من أجل أن يبلغوا الغاية التي يشاؤون بكل حريتهم.

وتشتمل الأديان الوحيانية على هذين الصنفين من الهداية الإلهية، وإن كان ثمة اختلاف في الرؤية التأويلية والتفسيرية، لدى كل من علماء المسلمين واللاهوتيين المسيحيين واليهود. غير أن الاشتراك والاختلاف يظل المبدأ الحاكم في الفهم القرآني؛ إذ المشترك التكويني ثابت على قاعدة التوحيد، بينما الاختلاف أمر حاصل في مجالات التشريع. ولهذا شدد القرآن الكريم على ضبط قضية الحوار والمناظرة والجدل في إطار التراحم؛ فالجدل بمعنى الكلام التبادلي بين الإسلام وأهل الكتاب، ينبغي أن يرتكز إلى المعرفة ويقوم على أساس العلم، فلا يُصار إلى الجدال أو التوجه نحو المناظرة إلا بعد تحقق البينة، وقيام العلم، وكشف الحق. ولنا هنا أن نقف على بعض الآيات القرآنية التي تتصل بآداب الجدل[46]:

- ﴿وَلا تَسُبوا الَذينَ يَدْعُونَ منْ دُون الله فَيَسُبوا اللهَ عَدْوًا بغَيْر علْم كَذَلكَ زَينَا لكُل أُمةٍ عَمَلَهُمْ ثُم إلَى رَبهمْ مَرْجعُهُمْ فَيُنَبئُهُمْ بمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام 108).

- ﴿وَمنَ النَاس مَنْ يُجَادلُ في الله بغَيْر علْمٍ وَيتبعُ كُلَ شَيْطَانٍ مَريدٍ﴾ (الحج 3).

- ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلاء حَاجَجْتُمْ فيمَا لَكُمْ به علْمٌ فَلمَ تُحَاجونَ فيمَا لَيْسَ لَكُمْ به علْمٌ وَالله يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران 66).

(46) محمود حيدي، واجبية التعرف في القرآن، من محاضرة ألقيت في جامعة القديس يوسف، بيروت 2008/3/15.

وتأسيساً على هذه الرؤية للحوار والجدل، وهي رؤية رحمانية، قدم القرآن الكريم المسيحية النصرانية بوصفها ديناً سماوياً خالصاً، راوياً سيرة المسيح، عليه السلام، ورسالته، مكرماً إياه وأمه مريم، عليها السلام، أشرف تكريم؛ فمريم في النص القرآني، بتول طاهرة اصطفاها الله تعالى على نساء العالمين، وكانت مهبط البشارة بالمسيح، الذي كانت ولادته معجزة إلهية. وعيسى المسيح في القرآن هو نبي رسول وكلمة الله وروح منه، وهو صاحب المعجزات الكبرى التي وهبها الله إليه: يكلم الناس في المهد، ويحيي الموتى بإذنه، في حين وصف الإنجيل بـ"الهدى والنور والمصدق للتوراة والموعظة الحسنة للمؤمنين"، وسماه الكتاب. ومدح حوارييه -أي عيسى عليه السلام- بالإيمان والرأفة والرحمة والسماحة والطاعة لنبي الله، كذلك امتدح القرآن مؤمني أهل الكتاب في أكثر من موضوع، مشيراً إلى مكانتهم وعدالتهم وإيمانهم وخشيتهم لله تعالى وتواضعهم له.

وهكذا فإن صورة المسيحية التي عرضها الوحي الإلهي في القرآن، هي المسيحية النصرانية التي لم تكن مادة للحوار والجدل السلبي؛ ذلك لأن الإيمان بها هو جزء من إيمان المسلم؛ لأنه مصدق لها، ومن ثم فهو يحتويها على أساس الرحمانية الإلهية، حيث أمر بضرورة الإيمان بها كجزء من الاعتقاد برسل الله، كذلك كان الأمر على تمامه بالنسبة لأنبياء بني إسرائيل.

أما في الجدل والحوار، فقد ميز القرآن الكريم بين الصورة الأولى الأصلية، وصورة المسيحية التاريخية، حيث دار الجدل حول جملة من القضايا الاعتقادية كقضية التأليه، والصلب، والروح القدس، وقضية اتخاذ الأحبار والرهبان أرباباً من دون الله. لكن في مقابل الجدل أسس النص القرآني قواعد للحوار الرحماني، ضمن الدائرة التاريخية، يمكن جمعها في قاعدتين:

الأولى: الإيمان بالله الواحد الأحد.

الثانية: الدعوة إلى الحوار من أجل بناء مجتمع إيماني أخلاقي، يخلو من الظلم والفساد، وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا

وَبَيْنَكُمْ أَلا نَعْبُدَ إلا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِه شَيْئًا وَلا يَتَخذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا منْ دُون اللَّه فَإنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بأَنَا مُسْلمُونَ ﴾ (آل عمران 64).

ولرسول الله صلى الله عليه وسلم توجيهات ومواقف، تدخل في أصل الوحي الإلهي وتطبيقاته التاريخية، نذكر منها لقاءه مع وفد نجران، الذين جادلوه في غير مسألة ولم يؤمنوا، ومع ذلك فقد نزلت الآيات في هذا الجدال، وعندما حانت خاتمة اللقاء، كتب لهم رسول الله عهداً وأماناً على أنفسهم وأرضهم وأموالهم ودينهم، وأشهد على ذلك العهد شهوداً، حيث انتهى الأمر معهم إلى كتابة عهد بينه وبينهم، وكان مما جاء فيه: "ولنجران وحاشيتهم جوار الله، وذمة محمد النبي رسول الله، على أنفسهم، وملّتهم، وأرضهم، وأموالهم، وغائبهم، وشاهدهم، وبيعهم، وصلواتهم، لا نغير أسقفاً عن أسقفيته ولا راهباً عن رهبانيته". ولنا أن نضيف أيضاً، من أحاديث الرسول في الوصية بأهل الذمة، قوله: "أوصيكم بذمة الله، فإنها ذمة نبيكم"، وقوله: "من قتل نفساً معاهداً لم يشم رائحة الجنة"، وقوله: "وإذا افتتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً؛ فإن لهم ذمة ورحماً". ويبقى أن نقول: الرؤية القرآنية إلى الله والعالم، هي تظهير لعلم الله بالخلق عبر الكلام الإلهي؛ ولذلك فإن فهم النص المقدس، سواء في القراءة التفسيرية، أو في القراءة التأويلية، إنما يتأسس على قواعد العقل والمنطق والبرهان والإيمان. ولأن هذه التأسيسات هي من أجل الإنسان الذي كرمه الله تعالى، وجعله خليفة له؛ يكتسب الحوار الخلاق بين الناس صفة الواجبية في مقاصد النص المقدس وغاياته.

لقد كانت التجربة التاريخية للإسلام والمجتمع الإسلامي، في عهد النبي وبعده، تطبيقاً أميناً وجدياً للتشريع في مجال الحوار، وفي مجال التعايش، ابتداءً من تجربة النبي مع اليهود والنصارى في المدينة ونجران وغيرهما، مروراً بجميع المراحل التاريخية التي كان المجتمع الإسلامي فيها متماسكاً على أسس الإسلام.

ولا يقتصر أمر التسامح المنطلق من مركزية الحوار في الإسلام على الجانب الإيماني والعقيدة، وإنما يطول الحيز الحضاري والإنساني بأوجهه المتعددة، وثمة من

المفكرين المسلمين المعاصرين من ذهب في سياق الكلام على جدل الإسلام والآخر، لترجيح مبدأ الحوار كأساس في هذا الجدل، فالحوار مفهوم بناه القرآن أولاً في الحضارة الإسلامية، وغرسه في تصور المسلمين وفي رؤيتهم الكلية، وجعله جزءاً من بنائهم العقلي والنفسي، بحيث لم يعد ممكناً تصور الاستغناء عنه في أي جانب من جوانب الفكر والتصور والسلوك[47].

وعلى هذا يؤسس القائلون بهذه الحقائق المركزية مفهومهم للحوار؛ فالحوار المقترح اليوم، سواء على مستوى حوار الأديان أو على مستوى الحوار الحضاري، هو حوار متوازن ومتسامح في المستوى الأول، هدفه تعرف المؤمنين على ما تنبني عليه عقائد التوحيد في المسيحية والإسلام، بهدف تعزيز قيم الإيمان والأخلاق؛ وفي المستوى الثاني يهدف الحوار إلى إقامة جسور متوازنة ومتكافئة بين الحضارتين الإسلامية والغربية، واستبعاد فكرة الهيمنة والتبعية، فضلاً عن الشعور بالخوف والريبة وعقدة التصادم.

وهذا الإمكان من الحوار قائم في الواقع، خصوصاً لدى أهل الفكر والعلم في الغرب، الأمر الذي عبر عنه مفكر مثل تيتلر Teitler، بأن الحوار المتبادل هو طريقة "إقناع"، تشوبها الكرامة في تعامل الأطراف كافة، التي وإن اختلفت آراؤها، فإن مصلحة مشتركة تجمعها، تكمن في البحث عن أكبر قدر ممكن من الحقيقة التي يمكن لعقل أن يتوصل إليها، عبر جو من الثقة والاحترام المتبادل[48].

ولعل ما يجعل الحوار التعرفي خلاقاً بين المسيحية والإسلام، هو عامل الواجبية الذي تؤكده المقاصد الإيمانية والأخلاقية لكل من الديانتين؛ وإذا كان ثمة من عقبات واجهت تاريخياً هذا السياق من المحاورات، فذلك يعود إلى اعتبارات الاحتدام المديد بين المجتمعات الإسلامية الشرقية، وطموحات الدول الاستعمارية الغربية منذ الحملات الصليبية الأولى، وإلى يومنا هذا.

---

(47) الإمام محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص101، قم 1994.
(48) طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، ص125، دار الهادي، بيروت 2003.

عند هذه الاشكالية بالذات، يغدو البحث عن منطقة معرفية لفهم عميق لهذه الاعتبارات؛ أمراً استثنائياً؛ فهذه المنطقة المعرفية يُفترض أن تستوي -في المقام الأول- على الفصل بين الفضاء الديني وفضاء المصالح الجيو-استراتيجية، التي تحكم العلاقات بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي.

يبقى السؤال عما إذا كان سينشأ في الأفق المفتوح، ما يمكن تسميته بـ"أممية للحوار التعرفي" بين المرجعيات الدينية التوحيدية العليا، وكذلك بين قوى المجتمع المدني والنخب الدينية والفكرية والثقافية في الشرق والغرب؛ بحيث يُعاد الاعتبار لنظام القيم والأخلاق في العالم، ويكون له الإسهام الفعال في إحداث توازن خلاق مع مراكز القرار الدولي، لمنع الحروب ومكافحة الأوبئة وصون حق الإنسان في الحياة والوجود.

ذلك هو السؤال المرجعي، الذي ينبغي أن يُعمل على الإجابة عنه في بدايات القرن الحادي والعشرين.



ذاكرة الكتاب

الحدث	التاريخ
تأسيس جمعية الهداية الإسلامية في سوريا، وكانت على علاقة مع الإخوان المسلمين في مصر، بدأت عام 1935.	1930
تأسيس جمعية التمدن الإسلامي، ضمت في صفوفها ممثلين عن البورجوازية الصغيرة، ومن أهمهم: محمد بهجت بيطار، حسن الشطي، أحمد مظهر العظمة. أصدرت الجمعية مجلة أطلقت عليها اسم: مجلة التمدن الإسلامي، بدأت بتدريس التلاميذ في مدارس خاصة بها	1932
اتحدت جمعية الشبان المسلمين في حمص، والتي تأسست على يد شخص يدعى أبو السعود عبد السلام، مع جمعية دار الأرقم في حلب، التي تأسست عام 1936 على يد عمر بهاء الدين الأميري.	1936
مسيرة تظاهرية للاحتجاج ضد احتفال راقص كان مزمعاً إقامته، خرجت في دمشق، واستمرت عدة أيام، توقفت خلالها حركة المدينة، وأودت بحياة أربعة أشخاص، فقد استاءت الجمعيات الإسلامية من مسألة اشتراك نساء مسلمات في الحفل، الذي نظم بإشراف جمعية نقطة الحليب النسائية.	مايو/أيار 1944
مصطفى السباعي يعلن قيام «جماعة الإخوان المسلمين» في سوريا، وانتُخب مراقباً عاماً مدى الحياة. وهي عبارة عن دمج بين جمعيات سابقة، كان السباعي قد أسهم بشكل كبير في وجودها، أهمها: شباب محمد، الرابطة الدينية (أسسها في حمص، أبو سعود عبد السلام عام 1934)، الشباب المسلمون في دمشق.	1945

1946/4/17	سوريا تحصل على استقلالها من الاستعمار الفرنسي.
1949	الحركة الإسلامية السورية تدخل المعترك الانتخابي، وفازت في انتخابات عام 1949 بأربعة مقاعد، احتل اثنان منهما، الشيخ مصطفى السباعي والشيخ محمد المبارك، كما شاركت في حكومتين في هذه الفترة.
1949/3/1	حسني الزعيم يقوم بأول انقلاب في سوريا، يتبعه بحل الأحزاب السياسية.
1950/4/6	أقرت اللجنة الدستورية بأغلبية 13 مقابل 10 أصوات الموافقة على أن تشمل المادة رقم 3 فقرة 1 من مشروع الدستور أن يكون دين الدولة هو الإسلام، وبما أن الإخوان المسلمين كانت المنظمة السياسية الوحيدة في سوريا التي طالبت بأن يكون دين الدولة هو الإسلام، فإن نتيجة التصويت تدل بوضوح على أنهم يعبرون في ذلك الصراع عما تكنه فئة كبيرة من الشعب.
1955/2/2	صحيفة الـ(نيويورك تايمز) تورد في تقرير لها أن عدد المنتسبين إلى الإخوان المسلمين في سوريا يتراوح بين العشرة آلاف والإثني عشر عضواً، لكنها أشارت إلى أن بإمكانهم ومن خلال منظماتهم المختلفة الأنشطة القيام بمهام متشعبة وواسعة.
1955	مصطفى السباعي ينشئ أول كلية للشريعة الإسلامية في سوريا، وكان أول عميد لها.
1959	مصطفى السباعي، يصدر كتابه الشهير «اشتراكية الإسلام»، والذي حاول فيه إيجاد غطاء شرعي لقانون الإصلاح الزراعي الذي أصدره عبد الناصر، وفي الوقت نفسه شرعنة لمبدأ التأميم الذي طبقه عبد الناصر فيما بعد، كما أنه راح في مواقفه السياسية يعبر عن دعم لمواقف عبد الناصر القومية، خصوصاً أثناء العدوان الثلاثي على مصر.

1963/3/8	نجحت ثلاث مجموعات عسكرية من حزب البعث، والضباط الناصريين، والضباط المستقلين في الانقلاب على دولة الانفصال، ودخلت سوريا مرحلة الحكم السلطوي القائم على منطق احتكار السلطة، باسم حزب واحد وهو حزب البعث العربي الاشتراكي، حيث حرمت التيارات السياسية الأخرى، بما فيها الإخوان حق العمل السياسي القانوني إلى يومنا هذا.
ربيع 1964	بدأت أولى الاحتجاجات على حكم البعث في ربيع عام 1964، ووقعت هذه الأحداث في مدينة حماة، حيث قام المتدينون في المدينة بحركة احتجاج على الأجواء الجديدة التي أفرزها استئثار حزب البعث بالسلطة، ومنها الركود الاقتصادي، وإقصاء أبناء المدن من الطبقة الوسطى من العمل العام، وتحولت حركة الاحتجاجات التي دعمها علماء حماة، ومنهم الشيخ محمد الحامد، إلى حركة تمرد، التجأ بعض عناصرها إلى جامع السلطان، حيث تمت محاصرتهم، وأخيراً، أمر رئيس الوزراء، أمين الحافظ، باستخدام القوة لإخراج المعتصمين، وجرت اشتباكات، كان من نتائجها تدمير إحدى مآذن المسجد، ومقتل ما لا يقل عن سبعين من أعضاء الإخوان المسلمين.
أبريل/نيسان 1964	تنفيذ «عصيان حماه»، الذي تصدره قادة الإخوان المحليون في مدينة حماة لمدة 29 يوماً، وعلى رأسهم مروان حديد وسعيد حوى، الواقعين تحت تأثير كتابات سيد قطب المتأخرة.
1965/1/26-25	التجار السوريون يعلنون إضراباً، شاركت فيه، وبقوة كبيرة، المرجعيات الدينية، كان هدفه الأساسي هو الاعتراض على إجراءات التأميم، التي طالت القطاع الصناعي.
مارس/آذار 1966	نجح العسكريون داخل حزب البعث، وخصوصاً صلاح جديد وحافظ الأسد في التخلص من منافسيهم والاستئثار بالحكم.

1967	ظهر مقال في مجلة «جيش الشعب»، كتبه رئيس التحرير الضابط «إبراهيم خلاص»، ويُشجعُ فيه على الإلحاد، ويعتبر أن الأديان تشبه الآثار التي تقبع في المتاحف، فعمت مشاعر الغضب في الأوساط الدينية، خاصة في دمشق والمدن الكبرى.
1970	حسم حافظ الأسد الصراع على السلطة لصالحه، من خلال انقلابه على رفاقه في الحزب، واستيلائه على السلطة، فيما سمي «بالحركة التصحيحية».
1976	تجددت المواجهة بين الإخوان المسلمين والنظام السوري، في أعقاب التدخل السوري العسكري في لبنان، ضد القوى الفلسطينية والتقدمية والمسلمة، ولصالح الكتائب وحلفائهم الذين كانوا في موقع الدفاع.
1979	وزير الإعلام السوري أحمد إسكندر أحمد، يعلن أن الإخوان المسلمين في سوريا، لا يمثلون منظمة سياسية.
ربيع 1979	السلطات السورية تشن حملة اعتقالات واسعة، شملت عدداً من رموز الإخوان، وكان لهذه الحملة دور كبير في تسريع الأحداث وتفجيرها.
1979/6/16	ارتكب مسؤولا تنظيم الطليعة في حلب -عدنان عقلة وإبراهيم اليوسف، والأخير ضابط التوجيه المعنوي في مدرسة المدفعية- مجزرةً في مدرسة المدفعية، وتم قتل أكثر من ثلاثين من طلاب صف الضباط، وكلهم من الطائفة العلوية.
1979/6/24	نفت جماعة لإخوان المسلمين في سوريا أي علم أو صلة لها بحادثة المدفعية في بيان بعنوان «بيان من الإخوان المسلمين للواقع والتاريخ حول حادثة مدرسة المدفعية بحلب».

تنفيذ أحكام الإعدام بحق 15 معتقلاً من الإخوان المسلمين، كان قد جرى اعتقالهم قبل حادثة المدفعية.	1979/6/28
مجلس شورى جماعة الإخوان المسلمين السوريين يجتمع خارج سوريا، ويتخذ قراراً بالمواجهة وتعبئة القوى وحشد الطاقات لمعركته مع النظام.	أيلول/سبتمبر 1979
حاول القيادي السابق في جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، أمين يكن، التفاوض مع السلطة لإنهاء الاشتباك معها، وقد نجح في ذلك، لكن التهدئة لم تستمر أكثر من أربعة أشهر تقريباً.	أواخر 1979
جرد النظام حملة «تمشيط» واسعة على مدينة حماة، فعزلها كلياً عن العالم، وفتش بيوتها بيتاً بيتاً، على مدى أسبوع تقريباً، بحثاً عن السلاح، وعن أسماء أعضاء من الطليعة المقاتلة.	مارس/آذار 1980
تشكلت «الجبهة الإسلامية السورية»، التي انضوى تحت لوائها كثير من الحركات السياسية والدينية في سوريا، وكان أمينها العام محمد أبو النصر البيانوني الحلبي؛ وقد ضمت هذه الجبهة الإخوان، وجماعة عصام العطار المنشقة عن الإخوان، وبعض العلماء والجماعات الإسلامية الصغيرة، وكان من أبرز وجوه هذه الجبهة: عدنان سعد الدين، وسعيد حوى، وقد أصدرت الجبهة في 1980/10/9 بياناً يحتوي على برنامجها الذي وضعت خطوطه العريضة في ميثاقها الذي نشر في مطلع العام 1981.	1980
إلقاء قنبلة على الرئيس حافظ الأسد، قامت على أثرها سرايا الدفاع التي يقودها رفعت الأسد، شقيق الرئيس السوري، بقتل ما يزيد على 550 سجيناً إسلاميا أعزل في سجن تدمر الصحراوي، حسب المصادر الحقوقية الدولية.	1980/6/26

1980/7/7	مجلس الشعب السوري يصدر القانون رقم 49 لعام 1980، والذي ينص على عقوبة الإعدام لمن ينتمي إلى حركة الإخوان، المحظورة أصلاً، يستثنى منها من يعلن توبته خلال ثلاثين يوماً.
1980/11/9	صدور «البرنامج المستقبلي» في دمشق عن «قيادة الثورة الإسلامية في سوريا»، باسم سعيد حوى، علي صدر الدين البيانوني، وعدنان سعد الدين.
نوفمبر/تشرين الثاني 1980	صدر بيان في دمشق، تحت عنوان: «بيان الثورة المسلحة»، مؤلف من 65 صفحة، وهو عبارة عن برنامج جديد، وأهداف جديدة لجماعة الإخوان المسلمين، كان من بين المُوقعين على هذا البيان، المراقب الحالي لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا، السيد علي صدر الدين البيانوني.
1980	اغتيال صلاح الدين البيطار في باريس، وهو شخصية سياسية سورية أخرى، ومن مؤسسي حزب البعث، وكان لاجئاً في باريس، وأسس فيها صحيفته المعروفة: «الإحياء العربي»، وكان معارضاً لرفاقه البعثيين في دمشق، وانتقد البيطار الطابع العنيف لمعارضة الإخوان المسلمين، التي تغذي النعرة الطائفية في سوريا.
2/2-5/3/1982	مجزرة حماة الشهيرة بين قوات سرايا الدفاع والإخوان المسلمين، وذهب ضحيتها ما بين خمسة إلى عشرة آلاف قتيل.
1986	انشقاق جماعة الإخوان المسلمين إلى تنظيمين: حلبي بقيادة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، وحموي بقيادة عدنان سعد الدين، ثم توحد التنظيمان لاحقاً عام 1992.

1998	أبو مصعب السوري يهاجر إلى أفغانستان مجدداً، ويبايع «الملا عمر» زعيم حركة «طالبان» كأمير للمؤمنين، التي كانت قد سيطرت آنذاك على أفغانستان.
10/6/2000	وفاة الرئيس السوري حافظ الأسد.
3/5/2001	جماعة الإخوان المسلمين السورية تصدر «مشروع ميثاق شرف وطني للعمل السياسي»، يبلور الخط السياسي الجديد للجماعة، ويمثل فراقاً مع خطاب الثمانينيات «الثوري-الجهادي».
2004	اليمن والسعودية توقعان اتفاقية للتعاون الأمني، ومنذ ذلك الحين، سلمت اليمن للسلطات السعودية أكثر من 37 شخصاً مطلوباً، فيما سلمت السعودية للسلطات اليمنية، خلال الفترة نفسها، 35 شخصاً مطلوباً.
أواخر 2005	شارك الإخوان في تأسيس جبهة الخلاص الوطني، مع عبد الحليم خدام، نائب الرئيس السابق الذي انشق عن النظام، وتقوم الجبهة على التوافقات التي أنجزتها المعارضة السورية، بما فيها إعلان دمشق، وتحاول طرح برنامج عملي للتغيير، يتمثل في إيجاد حكومة انتقالية، تلغي دستور عام 1973، وكل القوانين الاستثنائية، وتمهد الطريق لعقد مؤتمر تأسيسي لصياغة دستور جديد، يرسخ قواعد نظام ديموقراطي تعددي مدني.

ببليوغرافيا

قائمة بأبرز الإصدارات حول الإخوان المسلمين في سوريا

إعداد: هيئة التحرير

باللغة العربية

باروت، محمد جمال؛ جماعة الإخوان المسلمين في سوريا: أصول وتعرجات الصراع بين المدرستين التقليدية والراديكالية، ضمن موسوعة "الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية"، تحرير د. فيصل دراج ومحمد جمال باروت، مشروع نشأة الحزب السياسي وتطوره ومصائره في الوطن العربي في القرن العشرين (دمشق: المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، ط2، 2000) ج1و ج2.

يستعرض فيه الباحث تاريخ جماعة الإخوان المسلمين في سوريا منذ النشأة، ويركز بشكل كبير على فصول الصدام بين السلطة السورية والإخوان المسلمين خلال الثمانينيات من القرن العشرين، مشيراً إلى الانقسامات التي جرت داخل حركة الإخوان المسلمين في تلك الفترة.

حزب البعث العربي الاشتراكي في سوريا، الإخوان المسلمون: نشأة مشبوهة وتاريخ أسود (دمشق: مكتب الإعداد الحزبي، 1985) أربعة أجزاء.

يمثل هذا الكتاب بأجزائه الأربعة الرواية السورية الرسمية، وتحديداً رؤية حزب البعث السوري، لما جرى في سوريا خلال الثمانينيات من القرن العشرين، من صراعٍ مسلح بين الإخوان المسلمين السوريين والأجهزة الأمنية السورية.

حوى، سعيد؛ هذه تجربتي وهذه شهادتي (الجزائر : دار الوفاء. ط3 ، 1991).

يسجل حوى في هذا الكتاب مذكراته لتأسيس جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، وتطورها وصراعها مع السلطة السورية، حتى نهاية التسعينيات، بقلم أحد القياديين البارزين في الجماعة والذين كان لهم دور في صنع قراراتها في فترة من الفترات.

رايسنر، يوهانس؛ الحركات الإسلامية في سوريا : من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي، ترجمة محمد إبراهيم الأتاسي (بيروت: دار رياض الريس، 2005).

الكتاب عبارة عن رسالة دكتوراة بالألمانية، يوثق فيه لتاريخ جماعة الإخوان المسلمبن في سوريا، وتطورها خلال الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي. ونعرض له في هذا الإصدار من كتاب المسبار الشهري.

زيادة، رضوان؛ الإسلام السياسي في سوريا (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات السياسية والإستراتيجية، 2008).

يستعرض الباحث تاريخ جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، وصراعها مع السلطات، ثم يستعرض طبيعة الحركات الإسلامية الموجودة في سوريا في الوقت الحالي، ودورها في تطور سوريا السياسي ومستقبلها.

السباعي، مصطفى؛ اشتراكية الإسلام (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1959).

من الكتابات المبكرة للسباعي، أول مراقب عام للإخوان المسلمين السوريين، والذي حاول فيه إيجاد غطاء شرعي لقانون الإصلاح الزراعي الذي أصدره عبدالناصر، وفي

الوقت نفسه شرعنة لمبدأ التأميم الذي طبقه عبد الناصر فيما بعد، كما أنه راح في مواقفه السياسية يعبر عن دعم لمواقف عبد الناصر القومية، خصوصاً أثناء العدوان الثلاثي على مصر.

سعد الدين، عدنان؛ الإخوان المسلمون في سوريا من قبل التأسيس وحتى عام 1954: مذكرات و ذكريات (عمان: دار عمار، 2007).

يسجل سعد الدين في هذا الكتاب مذكراته لتأسيس جماعة الإخوان المسلمين في سوريا وتطورها، وصراعها مع السلطة السورية حتى نهاية التسعينيات، وهو أحد القياديين البارزين في الجماعة، وأحد المراقبين العامين السابقين، والذين كان لهم دور في صنع قراراتها في فترة من الفترات.

عثمان، هاشم؛ الأحزاب السياسية في سوريا السرية والعلنية (بيروت: دار رياض الريس، 2001).

يوثق للأحزاب السياسية في تاريخ سوريا، الإسلامية منها والقومية واليسارية والشيوعية.

فان دام، نيقولاس؛ الصراع على السلطة في سوريا : الإقليمية والطائفية والعشائرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1992).

يركز على العامل الطائفي والإقليمي، الذي كان له دور محوري في الصراع على السلطة بين أجنحة الحزب والأجهزة الأمنية منذ استلام البعث السلطة في عام 1963.

In English

- **David Dean Commins, Islamic Reform:** Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, Oxford University Press, USA ,1990.

يستعرض تطور حركات الإصلاح الإسلامي في بلاد الشام، خلال المرحلة الأخيرة من التنظيمات العثمانية، مع نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين.

- **Patrick Seale, Asad of Syria:** the Struggle for the middle East (London: I.B, Tauris, 1988).

يقدم سيرة ذاتية للرئيس السوري السابق حافظ الأسد، معتمدة بشكل كبير على لقاءات مع الرئيس السوري ومقربين منه أو مساعدين له.

- **Hanna Patatu, Syria's Peasantry, the Descendants of Its lesser Rural Notables, and their politics** (Princeton, NJ: Princeton University press, 1999).

يستعرض المؤرخ الشهير بطاطو في كتابه لتطور النخب السورية، وخاصة بعد استلام حزب البعث السلطة في سوريا في عام 1963.

- **Umar F.Abd-Allah, The Islamic Struggle in Syria** (Berkeley: Mizan Press,1983).

يقدم رؤية من وجهة نظر إسلامية لما جرى خلال أحداث العنف بين الإخوان المسلمين السوريين والسلطة السورية، خلال حقبة الثمانينيات من القرن الماضي.

المشاركون في الكتاب

بالترتيب الأبجدي

أرنو لافان: باحث فرنسي من جامعة باريس، متخصّص في الحركات الإسلامية، وهو مهتم بالعلاقة بين الدولة العلمانية ونشوء الأصوليات الإسلامية السياسية والعنفية بالخصوص، ودراسة البدائل والسيناريوهات السياسية في الشرق الأوسط.

رزان زيتونة: محامية وكاتبة، نائب مدير مركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان في سورية، لها نشاطات متعددة في مجالي الكتابة والدفاع عن حقوق الإنسان، ولها عدد من الدراسات المنشورة في هذا المجال، كما تنشر بعض مقالاتها في جريدة الجريدة الكويتية، ومجلة الآداب البيروتية وبعض المواقع الإليكترونية.

رشيد الخيون: باحث عراقي، متخصص في الفلسفة والتراث الإسلاميين. كاتب مقال أسبوعي في جريدة الاتحاد الإماراتية. كاتب مقال أسبوعي في جريدة الشرق الأوسط الدولية سابقا. كاتب مقال أسبوعي في مجلة الأسبوعية البغدادية. صدرت له الكتب الآتية: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة. بيروت: دار النبوغ 1994. طبعة الكتاب الثانية عن دار المدى تحت الطبع. تلخيص البيان في ذكر أهل الأديان (تحقيق). لندن: دار الحكمة 1994. معتزلة البصرة وبغداد. لندن: دار الحكمة (طبعتان) 1997و1999. جدل التنزيل (تاريخ خلق القرآن). كولون: دار الجمل 2000. وغيرها.

رضوان زياده: باحث في العلوم السياسية، حصل على جائزة عبدالحميد شومان للباحثين العرب في العلوم الاجتماعية والسياسية لعام 2004. وهو مؤسس و مدير مركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان 2005، ثم أصبح باحثاً في معهد الولايات المتحدة للسلام – واشنطن 2007-2008. انتقل إلى جامعة هارفرد باحثاً زائراً في كلية جون كنيدي للعلوم السياسية، ومركز

كار لحقوق الإنسان في 2008-2009. ترجمت مقالاته ودراساته إلى الإنكليزية والفرنسية والألمانية والتركية والفارسية، له عدد من الكتب منها: مسيرة حقوق الإنسان في العالم العربي، بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2000، وصدى الحداثة: ما بعد الحداثة في زمنها القادم، بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2003. وغيرها.

صلاح نيوف: باحث وأكاديمي سوري، حاصل على الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة السوربون في باريس من مؤلفاته: الفكر السياسي الغربي، مدخل إلى الفكر الإستراتيجي، مقدمة في العلمانية. وله عدد من الدراسات حول القاعدة في المغرب العربي، والحركات المسلحة في العراق، كما قام بترجمة العديد من الأعمال عن الفرنسية أهمها كتابي: جيوبوليتيك البترول، المجتمع المدني في مواجهة السلطة. له العديد من الأبحاث والمقال في مجالات وصحف عربية وأجنبية.

عبدالرحمن الحاج: باحث سوري، مركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان، عمل كاتبا وباحثا في موقع الشبكة الإسلامية بدولة قطر، كما عمل مديرا لتحرير موقع «الملتقى الفكري للإبداع»، وهو يواصل دراساته العليا بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا الآن، وقد سبقت له المشاركة في عدد من المؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية، منها: مؤتمر «العيش المشترك والتوترات الدينية في العالم العربي»، بيروت مارس/آذار 2000م، «فريق الحوار الإسلامي-المسيحي» في لبنان. كما شارك في ندوة «الفكر الإسلامي وقضايا العصر» بيروت آذار/مارس 2001م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والمعهد العالي للدراسات الإسلامية-جمعية المقاصد، وقد صدر له بالاشتراك كتاب قيد الصدور بعنوان «خطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة والمقولات».

علي طه الشريف: باحث في الدراسات السياسية وحقوق الإنسان، له عدد من الدراسات حول حقوق الإنسان أثناء الحروب الأهلية في العالم العربي (حالتا الجزائر ومصر)، وحقوق المرأة عند المجددين الإسلاميين.

عمار قحف: حاصل على درجة الماجستير في الفقه وأصوله، الجامعة الأردنية 2001، ويعمل حاليا طالب دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة جنوب كاليفورنيا- لوس أنجلس-تخصص التاريخ الإسلامي، علم الاجتماع، والعلوم السياسية، وله عدد من الأبحاث والدراسات المنشورة في عدد من المجلات العربية والغربية.

فادي شاميه: كاتب وصحافي لبناني، له عدد من الدراسات والمقالات المنشورة في الجرائد والمجلات اللبنانية، وهو متخصص ومهتم بالحركات الإسلامية، سواء السياسية أو الجهادية، وهو صحافي مخضرم يمارس في التدريب الصحفي المهني، كما أنه مهتم بشكل خاص بالصراع العربي الإسرائيلي، والاستقرار في منطقة الشرق الأوسط والمحاور الجديدة، ويعمل حاليا بجريدة المستقبل اللبنانية.

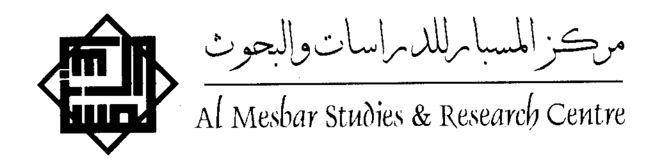
محمود حيدر: رئيس تحرير مجلة «مدارات غربية»، بيروت-باريس، كما عمل مدير مركز دلتا للصحافة و الأبحاث المعمَّقة (1985–1995)، وعضو في اتحاد الكتاب العرب، واتحاد الكتّاب اللبنانيين. له عدد من المؤلفات منها: لغة التماس- دراسات في النقد الأدبي و الشعر. دار الكتاب الحديث، بيروت 1995. تحولات المشروع الاسرائيلي في لبنان، 1994، منشورات المجلس الثقافي للبنان الجنوبي-بيروت. اللاّيقين السلمي- أحوال لبنان بعد الحرب (فكر سياسي)، دار الفارابي، بيروت 1997.

مراد بطل الشيشاني: كاتب ومحلل مقيم في لندن، متخصص في شؤون الجماعات الإسلامية وقضايا الإرهاب. يحمل درجة الماجستير في العلوم السياسية من جامعة آل البيت/الأردن بتخصص النظرية السياسية 2001م. يكتب بشكل دوري وباللغتين العربية والانجليزية في عدد من الصحف، والنشرات والمجلات الاكاديمية الدورية، مثل الحياة اللندنية، وشؤون الأوسط—بيروت، والسياسة الدولية—القاهرة، والغد الأردنية. وكذلك:
Terrorism Monitor (Jamestown Foundation), Central Asian Caucasus Analyst-Johan Hopkins University, and Islamism Digest (London).

ومن مؤلفاته: كتاب الحركة الإسلامية في الشيشان، والصراع الشيشاني—الروسي 1999م2000-م، مركز القدس للدراسات-عمان، 2000م. وكتاب: المقاومة العراقية بين الإرهاب والتحرر الوطني: دراسة كمية، مركز الخليج للأبحاث-دبي، سلسلة دراسات عراقية (5)، نوفمبر/تشرين الثاني 2005.

د. نجيب الغضبان: أستاذ العلوم السياسية في جامعة أركنسو بالولايات المتحدة، وهو ناشط وأكاديمي سياسي مهتم بالإصلاح في سوريا. عضو المجلس الوطني السوري "المدني"، وأحد الموقعين على "إعلان دمشق" الرافض للتغيير من الخارج، له عدد من الكتب منها "الدولة الأسدية الثانية: بشار الأسد والفرص الضائعة" و" التحول الديمقراطي والتحدي الإسلامي في العالم العربي"، وله بعض المؤلفات باللغتين العربية والإنجليزية حول القضايا السياسية والدولية في الشرق الأوسط، وقد سبق له العمل في مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية في أبو ظبي، ونشرت له مقالات كثيرة في الصحف والمجلات العربية والإنجليزية، منها المستقبل العربي، والتقرير الاستراتيجي العربي، ومدل إيست جورنال (دورية الشرق الأوسط)، نيو بوليتكال ساينس (العلوم السياسية الجديدة)، ميدل إيست أفيرز جورنال (علاقات الشرق الأوسط)، بوليتكال سيكولوجي (علم النفس السياسي).





الإصدارات السابقة من كتاب المسبار الشهري

الكتاب الأول، يناير (كانون الثاني) 2007: **السرورية.**

الكتاب الثاني، فبراير (شباط) 2007: **الأحباش.**

الكتاب الثالث، مارس (آذار) 2007: **اللاعنف.**

الكتاب الرابع، أبريل (نيسان) 2007: **الطائفية.**

الكتاب الخامس، مايو (أيار) 2007: **السلفية الجهادية.**

الكتاب السادس، يونيو (حزيران) 2007: **جبهة الإنقاذ الجزائرية.**

الكتاب السابع، يوليو (تموز) 2007: **الإسلامية الماليزية.**

الكتاب الثامن، أغسطس (آب) 2007: **حزب التحرير.**

الكتاب التاسع، سبتمبر (أيلول) 2007: **شيعة العراق.**

الكتاب العاشر، أكتوبر (تشرين الأول) 2007: **القاعدة في جزيرة العرب.**

الكتاب الحادي عشر، نوفمبر (تشرين الثاني) 2007: **الحركة الإسلامية في المغرب.**

الكتاب الثاني عشر، ديسمبر (كانون الأول) 2007: **الإخوان المسلمون 1 - التأسيس.**

الكتاب الثالث عشر، يناير (كانون الثاني) 2008: **الإخوان المسلمون 2 - التحديات.**

الكتاب الرابع عشر، فبراير (شباط) 2008: **السلفية المعاصرة - الألبانية.**

الكتاب الخامس عشر ، مارس (آذار) 2008: **حزب الله.**

الكتاب السادس عشر، أبريل (نيسان) 2008: **الإسلام الأوروبي.**

الكتاب السابع عشر، مايو (أيار) 2008: **الدعاة الجدد.**

الكتاب الثامن عشر، يونيو (حزيران) 2008: **الإسلامية الكردية.**

الكتاب التاسع عشر، يوليو (تموز) 2008: **الإسلامية اليمنية.**

الكتاب العشرون، أغسطس (آب) 2008: **حركة حماس.**

الكتاب الحادي والعشرون، سبتمبر (أيلول) 2008: **الجماعة الإسلامية في مصر.**

الكتاب الثاني والعشرون، أكتوبر (تشرين الأول) 2008: **الإسلامية السُّنية في لبنان.**

الكتاب الثالث والعشرون، نوفمبر (تشرين الثاني) 2008: **الصفوية.**

الكتاب الرابع والعشرون، ديسمبر (كانون الأول) 2008: **القاعدة 1- التشكل.**

الكتاب الخامس والعشرون، يناير (كانون الثاني) 2009: **جماعة الجهاد في مصر.**

الكتاب السادس والعشرون، فبراير (شباط) 2009: **القاعدة 2- التمدد.**

الكتاب السابع والعشرون، مارس (آذار) 2009: **حركة الجها د في فلسطين.**

الكتاب الثامن والعشرون، أبريل (نيسان) 2009: **الإسلامية التونسية.**

الكتاب التاسع والعشرون، مايو (أيار) 2009: **الإسلامية الأردنية.**

الكتاب الثلاثون، يونيو (حزيران) 2009: **المؤسسات الدينية.**

الكتاب الحادي والثلاثون، يوليو (تموز) 2009: **شيعة اليمن.**





الإخوان المسلمون في سوريا

تكتسب تجربة الحركة الإسلامية السورية أهميتها من نواح عديدة، ففضلا عن قدمها النسبي حيث تعود إلى أربعينيات القرن الماضي، فإنها تمايزت عن شبيهاتها في الدول الأخرى، فنشأة جماعة الإخوان المسلمين في سوريا –والتي سبقتها الجمعيات الخيرية التي كانت تمارس دورا سياسيا بشكل من الأشكال– تميزت بارتباطها الوثيق بطبقة التجار وكبار الملاك، كما تركز صراعها بشكل رئيسي ضد الحركات القومية العربية، وضد الشيوعيين، وتحولت في الخمسينيات إلى قوة تقليدية مهمة، وكان الإخوان السوريون في إحدى المراحل ممثلين في البرلمان، الأمر الذي لم يسبقهم إليه أي من التنظيمات المماثلة في دول أخرى، ويظل سؤال الديموقراطية والمشاركة مطروحا في حوارات أعضائها على الدوام.

وفي هذا الإصدار الثاني والثلاثين من كتاب المسبار الشهري، نطوف في أغوار الحركة الإسلامية السورية بأطيافها المتعددة، من خلال عدد من الباحثين المتخصصين في الشأن الإسلامي السوري، وفي الحركة الإسلامية بشكل عام.





الكتاب الثاني والثلاثون

أغسطس (آب) 2009

كتاب شهري يصدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث

ISBN 978-9948-443-13-1